# kampplatz

cilt 2 sayı 5 Şubat 2014 15TL

felsefe bir kavga alanıdır

Kuram Polemik Biyopolitika Söyleşi 1 Film 3 Yorum Edebiyat Minör Temaslar



Michael Lebowitz ile Söyleşi

Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı

Piyasanın "Görünmez Eli"

1 Film 3 Yorum: *Jîn*

Madde ve Mana Üzerine

Cumhuriyet ve Proletarya Diktatörlüğü

Machiavelli ve Siyasal Grotesk

*kampfplatz*
Dört ayda bir çıkan ortak kitap.

Cilt 2 • Sayı 5
Şubat 2014

Sekretarya:
Kemal Özdil - Yasin Karaman

Dördüncü Sayı Editörleri:
Bora Erdağı - Kansu Yıldırım

Yayın Kurulu:
Aydın Gelmez, Abdurrahman Aydın, Bora Erdağı, Çağla Karabağ, Ebubekir Aykut, Elifhan Köse, Emek Çaylı Rahte, Emre Koyuncu, Ergin Bulut, Ersin Vedat Elgür, Eylem Yenisoy Şahin, Gülden Özcan, Gülsüm Depeli, Hande Malgaç, Hülya Doğan, Kansu Yıldırım, Kazım Cihan Can, Kemal Özdil, Mehmet Evren Dinçer, Muammer Kaymak, Nagehan Tokdoğan, Nurçin İleri, Onur Kartal, Önder Kulak, Özge Yüksel, Savaş Ergül, Sevgi Doğan, Soner Torlak, Şafak Altan, Taner Yelkenci (1971-2013), Utku Özmakas, Yasin Karaman, Yüksel Tarım

1. Baskı: Şubat 2014, Ankara.
ISBN: 978-605-4657-70-4
Phoenix Yayınevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1. Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 419 97 81 pbx • Faks: 0 312 4219 16 11
Baskı: Desen Ofset A.Ş. / Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sok. No: 2 Çankaya/Ankara Tel: 0 312 496 43 43
Dağıtım: Ekinoks Yayın Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1 Kızılay/Ankara

Logo ve Kapak Tasarım: Nadir Çakır

Tasarım: Can Kaya

İletişim Adresi:
**kampfplatzdergisi@gmail.com | kampfplatz.blogspot.com**

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların telifi yazarı tarafından *kampfplatz*'a bırakılmış kabul edilir ve gönderilen yazılar iade edilmez. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı editörlerin uygun gördüğü üç yayın kurulu üyesinin raporuna bağlıdır. • *kampfplatz* yılda üç sayı olarak yayımlanır. • Altıncı sayı için yazıların son gönderilme tarihi 1 Nisan 2014'tür.

kampfplatz


## *Editörden* 5

## *Kuram*

**Piyasanın "Görünmez Eli": Enerji Piyasası Kurulu Acele Kamulaştırma Kararları (2004-2012)** 13
Alp Yücel Kaya

**Carl Schmitt, Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı** 45
Ayşegül Kars Kaynar

**Machiavelli ve Siyasal Grotesk İçin Bir Deneme** 69
Savaş Ergül

**Hobbes, Schmitt ve Agamben'in Siyaset Kuramlarında Keyfilik, Boşluk ve Aşırılık** 97
Özgür Taburoğlu

**Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma** 121
M. Ertan Kardeş

**Geç Dönem Althusser'de *Materyalizmin Yeniden İnşası*nın Ana Hatları** 137
Ekrem Ekici

**Çoğul Zaman Kavramı Üzerine** 151
Vittorio Morfino

## *Polemik*

***Madde ve Mana* Üzerine** 171
Saffet Murat Tura

**Bilimlerin Metafizik Ufku Üzerine Realist Bir Söz: Bir Polemik Vesilesiyle Konum Netleştirmesi** 187
Vefa Saygın Öğütle

**"Her Yerde Diyalektik": Bir Polemiğin Külünü Yeniden Yakıp Geçmek** 203
Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım

229 **Cumhuriyet ve Proletarya Diktatörlüğü: Siyasal Uzamın Konjonktürel Projeleri**
Kansu Yıldırım

255 **Bir Platon Çevirisi Üzerine**
Utku Özmakas

***Biyopolitika***

261 **Biyoiktidarın Suretleri ve Direnişin Biyopolitikası**
Onur Kartal

***Söyleşi***

283 **Michael A. Lebowitz ile Kapital, Reel Sosyalizm ve Venezüela Üzerine**
Gülden Özcan ve Bora Erdağı

***Bir Film Üç Yorum: Jîn***

301 **Jîn'in Kaybı: Masalla Örtülmüş Ayıp**
Gülsüm Depeli

321 **Adım Jîn**
Abdurrahman Aydın

327 **Varolmanın Dayanılmaz Ağırlığı**
Yağız Ay

***Edebiyat***

347 **Céline ya da Umudun Değerden Düşürülüşü**
Barışcan Demir

371 ***Minör Temaslar***

Sevgi Doğan, Utku Özmakas, Ersin Vedat Elgür, Kansu Yıldırım, Savaş Ergül

# EDİTÖRDEN

Campanella *Güneş Ülkesi*'nde Ospitalario'ya "Bu ülkede yöneticiler kimlerdir ve ne iş görürler? Halk nasıl eğitilir, nasıl yaşar, devleti halk mı kral mı aristokratlar mı yönetir?" sorularını sordurmuştu. *Güneş Ülkesi*'nin esinlendiği Platon'un *Devlet*'inden bu yana zaten bu sorular hep soruluyor. Kişiler, tarihler, coğrafyalar, yönetimler, rejimler, koşullar, kısacası isimler değişiyor ancak içeriği aynı kalıyor. Yöneten-yönetilen, ezen-ezilen şeklinde maddi yaşamın belirlediği hiyerarşik ilişkiler devam ettikçe bu soruları soran birileri hep çıkıyor. Bizde de olduğu gibi...

Haziran Direnişi günlerinden bu yana benzer soruları soran ve siyasi-idari düzeneği sorgulayan herkes, hiç olmazsa bir kere "Bu ülkede yöneticiler kimlerdir ve ne iş görürler?" diye sordu. Kimileri evlerinde koltuklarında bu sorunun yanıtı ararken kimileri kendisini sokakta, bir barikatın arkasında, bir TOMA'nın önünde veya bir gaz fişeğini tekmelerken buldu. Tam cevap bulundu derken bu sefer de "yüksek siyaset"in kokuşmuşluğu saçılmaya başladı. Gezi'nin yol açtığı meşruiyet ve temsil krizinin de etkisiyle "yüksek siyaset"in dengeleri sarsılmaya başladı. Uluslararası ve ulusal ölçekte hesaplar şaştı; siyasete yeni aktörler dâhil oldu; eskileri tasfiye edilmeye çalışıldı. Geriye kokmaya başlayan ölü bir öküz ve biten *ortaklıklar* kaldı.

"Adalet Mülkün Temelidir" sözü buharlaştı: Adalet, ayakkabı kutularına sığdırıldı. Mülk ise her iki anlamını karşılayacak şekilde değişip dönüştü. Devlet olan mülk ile birilerine ait olan mülk iç içe girdi. Devletin birilerinin tapulu mülkü olduğu ortaya çıktı. Paralel eşkenar yapılar sardı ortalığı... Bu süreçte hükümet yeti kaybına uğradıkça üzerini örtmeye çalıştığı yolsuzluklar, rüş-

vetler, usulsüzlükler, ses kayıtları, medya sansürleri, maniple edilen anketler, tapeler saçıldı etrafa. Tam bu toz duman arasında yaklaşan fırtınanın görülmesini engellemek için savcılar görevlerden alındı, ortalama her on saatte bir polislerin yeri değiştirildi. Özel bir mesai ile internet sitelerine erişimde devlet kontrolünü ve yasaklarını arttıran bir yasa yürürlüğe konuldu. Nietzsche'nin "Devlet ... kılı kıpırdamadan yalan söyler ve ağzından düşürmediği yalan da şudur: 'Ben, Devlet, halkın kendisiyim'" sözü doğrulanmaya çalışılır gibi, hükümeten birileri de sürekli *sağlam iradenin* ardından "Milli İradeye Uzanan Eller Kırılsın" dedi.

Sarmal öylesine hızlı dönmeye başladı ki, artık "yesinler birbirini" diyemeyeceğimiz ya da uzaktan seyredemeyeceğimiz olağanüstü günler geldi çattı. Ethem Sarısülük'ü vuran polis 24 ay kıdem durdurma cezası aldı. O esnada Marmara Üniversitesi'nde demokratik ve yasal haklarını kullanarak katıldıkları eylemden ötürü açılan soruşturmada öğretim üyeleri 24 ay kademe durdurma cezası aldı. Ali İsmail Korkmaz'ın mahkemesinde Ali'yi "ayağıyla dürten" polisleri gördük! Mahkemeden geriye bir annenin feryadı ve sonuçsuzluk kaldı. Mehmet Ayvalıtaş'ın mahkemesinde feryat edecek bir anne de yoktu! Oğlunun acısına dayanamayan Fadime Ayvalıtaş katillerin "yargılandığını" göremeden aramızdan ayrıldı. Medeni'nin davasında içeride adaletin ruhuna rahmet okunurken dışarıda davayı izlemeye gelenlere gaz ve basınçlı sularla saldırdılar! Berkin Elvan hâlâ uyuyor, karnesini alamadı ve onu vuran devlet memurlarıyla ilgili henüz soruşturma açılmış değil. Bu olaylar ne basit bir istatistik ne de öylesine birer acı.

Bu olaylar bir şeylerin ters gittiğinin, hukukun ve siyasetin krizinin üst üste binerek devlet krizine dönüştüğünün göstergesi. Devlet aygıtları arasında koordinasyon dağılmış durumda ve tamir edilemez hale getirildi. Yasalar, fiiliyatta geçersiz. Polisler, "kamunun" değil "iktidarın vicdanı". Savcılar, hukuki sistemde "etkisiz eleman". O halde geriye sadece *halk* kalıyor. O halde hafızalarımıza Lenin'in şu sözünü getirelim ve bir kez de öyle düşünelim: "Burjuvazi artık yönetemiyor" Kriz koşulları nedeniyle yönetme sorunlarının ortaya çıktığı anlarda inisiyatif almak kaçınılmazlaşır. Lakin inisiyatif alma tek başına

pratiğe ilişkin bir konu değildir; pratiği şekillendirecek ve pratiğe dahil olması muhtemel tüm bileşenlere rota sunacak bir teori zaruridir. Düşünce tarihinden biliriz ki kriz momentlerindeki teori kavgasız yapılmamıştır çünkü her teori bir Kampfplatz'tır; bir kavga alanıdır...

Bu sayıda **Kuram** bölümümüzün ilk yazısında **Alp Yücel Kaya**, siyasi ve iktisadi açıdan güncel bir konuya dikkat çekiyor: "Acele Kamulaştırma". Bakanlar Kurulu'nun, Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu'nun verdiği acele kamulaştırma kararlarının dökümünü yapan Kaya, kapitalizmin krizinin Türkiye'deki gelişimini tartışıyor. Liberal piyasa rasyonalitesinin "kamu", "özel", "kamulaştırma", "özelleştirme", "acele kamulaştırma" kavramlarını sorunsallaştırarak yaşanan idari ve hukuki dönüşümü inceleyen Kaya, acele kamulaştırmanın olağan kamulaştırmalara neden tercih edildiğine değiniyor.

**Ayşegül Kars Kaynar** yazısında hukuk ve siyaset arasındaki ilişkilere örnek olaylar etrafında yaklaşıyor. Yargının AKP'nin tercihleri ile uyumlu kararlar verdiğini belirten Kars Kaynar, Anayasa Mahkemesi'nin, Danıştay'ın ve diğer mahkemelerin 4+4+4 eğitim sistemi, üniversite öğrencilerinin türban takması, karikatürler hakkında açılan davalarda verilen kararların siyasi boyutunu inceliyor. Kars Kaynar yazısında Carl Schmitt'in hukuk kavramı üzerinden yargı erkini hükümetten bağımsızlaştıran ve siyasetin hukuka müdahalesini zinhar yasaklayan anayasal devletteki yasal normların uygulanışı ile siyasi iktidar arasındaki ilişkiyi işliyor.

Siyasal grotesk konusu üzerinde duran **Savaş Ergül**, klasik ve modern siyaset arasında bulunan, ne klasik siyasal geleneğin ne de modern siyasal düşüncenin içine kolayca yerleştirilemeyen bir figür olarak Nicollo Machiavelli'nin siyaset görüşünü grotesk kavramı çerçevesinde tartışıyor. Ergül, groteskin kimi tanımlarını sıraladıktan sonra Rabelais'e ve Bakhtin'e uğruyor ve Machiavellici siyasal kuramın neden grotesk olduğuna dair bir deneme gerçekleştiriyor.

Özgür Taburoğlu yazısında farklı zamanlarda yaşamış, farklı yaklaşımları savunan Thomas Hobbes, Carl Schmitt ve Giorgio Agamben'in siyaset kuramlarını inceliyor. Üç düşünür bağlamında 'keyfilik', 'boşluk' ve 'aşırılık'

kavramlarının düşünce dünyalarında önemli bir yer tuttuğunu belirten Taburoğlu, siyasetin boşlukların ya da aşırılıkların bir görünümü olarak istisna hallerinde ya da olağanüstü hal koşullarında alınan kararların sonucu gibi ortaya çıktığı üzerinde duruyor.

Walter Benjamin ve Carl Schmitt bağlamında tarihsel zamanda "karar alamama" durumunu inceleyen **Ertan Kardeş**, yazısında, Benjamin'in tez çalışmasından Schmitt'in eserlerine değin yöntemsel bir inceleme gerçekleştiriyor. Estetik ve siyaset bağlantısı bağlamında bu iki düşünürün yöntemlerine dair bir ortaklığa vurgu yapan Kardeş, Schmitt ve Benjamin'in sanat yapıtı okumalarını yazısına konu ediyor.

**Ekrem Ekici** yazısında Louis Althusser'in geç dönem materyalizm ve yeni bir materyalist anlayışın inşasını kendi eserleri üzerinden tartışıyor. Althusser'in felsefi müdahalesinin motivasyonlarından yola çıkan Ekici, Althusser'in materyalizm anlayışının doğası, bu materyalist felsefenin öncülleri ve bu materyalist felsefenin Althusser'in Marx'ı ve "Marx'ın felsefesini" felsefe tarihi içerisinde konumlandırdığı yeri inceliyor. Ekici yazısında siyasal pratiğin Althusserci yeniden yapılandırılmasını inceliyor.

Kuram bölümümüzdeki son isim, Althusserci ekolden İtalyan felsefeci **Vittorio Morfino**. "Çoğul Zaman Kavramı Üzerine" isimli yazısında Morfino geniş bir yelpazede Hıristiyanlık öncesi ve sonrası zaman mefhumu üzerinde duruyor. Antikiteden başlayarak zaman ve diyalektik üzerine Epikür'den Althusser'e dek geniş skalada pek çok düşünürü inceleyen Morfino, zamanın katmanları ve kesişimlerinin toplumsal ilişkileri nasıl etkilediğini tartışıyor.

**Polemik** bölümümüzde, **Saffet Murat Tura** *Madde ve Mana* eserine dair bir kılavuzla karşımızda. Kitabında çok sayıda filozofla tartışmalarını, gerçekleştirmeye çalıştığı dil dönüşümlerini, argümanını sağlamlaştırmak amacıyla girdiği yan konular nedeniyle okunması ve anlaşılması zor olduğunu belirten yazar, farklı bağlamlardaki tezlerini okuyucuya açıyor.

Yine *Madde ve Mana* üzerinden yakın dönemde gerçekleşen tartışmaya katılmış olan **Vefa Saygın Öğütle,** eleştirilerinin teorik temelini oluşturan temel argümanları işliyor. Tura'nın *Madde ve Mana* eserindeki temel argümanlarının sosyal bilimlerin ontolojisi açısından belirli implikasyonlar barındır-

dığını söyleyen Öğütle, materyalizme, bilime ve metafiziğe ilişkin görüşlerini yazısında Tura ve diğer düşünürlerle birlikte tartışarak ilerliyor.

**Eren Buğlalılar** ve **Barış Yıldırım** birlikte kaleme aldıkları yazıda ontoloji ve epistemolojiye dair belli sorunlara odaklanarak Marksist düşüncede diyalektik materyalizmi tartışıyorlar. Buğlalılar ve Yıldırım, Kant'tan Marx'a değin diyalektik materyalizme ilişkin hâkim görüşleri inceledikten sonra Vefa Saygın Öğütle ile daha önce gerçekleştirdikleri tartışmayı açıyorlar. Diamat olarak bilinen tartışmada diyalektik materyalizm ve pozitivist Marksizm ilişkisine dair eleştirel bir çerçeve sunuyorlar.

Cumhuriyet ve proletarya diktatörlüğü projelerini inceleyen **Kansu Yıldırım**, iki proje arasında ilişki olup olmadığı sorusuna yanıt arıyor. Yıldırım, sosyalist tartışmalarda dile getirilen "Marx'ın Cumhuriyetçi" kimliğe sahip olup olmaması üzerinden hareket ederek, bunu savunan isimlerle tartışmaya giriyor. Machiavelli ve Lenin'in tarihsel düşüncelerinde iki projenin konumunu sorgulayan Yıldırım, karşı hegemonya mücadelelerinde projelerin nereye denk düştüğünü inceliyor.

**Utku Özmakas** farklı tarihlerdeki Platon çevirilerinin üzerinde duruyor. Klasik felsefe metinlerinin en önemlilerinden Platon'un *Politikos* yani Türkçe alışılageldik adıyla *Devlet Adamı* diyalogunun çeşitli çevirilerini karşılaştıran Özmakas, çeviri hatalarını ve "yeniden yazımlarını" gözler önüne seriyor. Durumu "doğru bildiğimiz yanlışlar" olarak tarif eden Özmakas, çeviri sorunlarına dikkat çekiyor.

**Biyopolitika** bölümümüzde **Onur Kartal** AKP'nin kimi siyasi pratiklerden yola çıkarak siyaset yapma tarzını inceliyor. Michel Foucault, Giorgio Agamben ve Michael Hardt ile Antonio Negri'nin perspektiflerinden hareket eden Kartal, muhafazakâr, baskıcı ve neoliberal boyutlarıyla AKP iktidarının biyopolitik görünümlerini konu ediyor. Biyopolitik direniş olanaklarının sunduğu çeşitliliği dile getiren Kartal, muhalif siyaset pratiklerine değiniyor.

**Söyleşi** bölümümüzün konuğu Marksist iktisatçı ve düşünür **Michael A. Lebowitz**. **Gülden Özcan ve Bora Erdağı**'nın gerçekleştirdiği söyleşide Lebowitz'e kuramsal ve güncel gelişmeler hakkında merak edilen sorular soruldu. Marx'ın emek-değer teorisinden Marksist siyasal sınıf mücadelesine ve

sosyalizme değin geniş bir sohbetin gerçekleştiği söyleşide Lebowitz, Chavez dönemi Venezüela'sı hakkındaki görüşlerini de bizimle paylaşıyor.

**Bir Film Üç Yorum** bölümümüzün bu sayıdaki filmi ***Jîn*. Gülsüm Depeli** önce Reha Erdem sinemasında gerçekliğin sinematografik yeniden yaratım sürecinde, gerçekliğin nasıl azımsandığını belirliyor. Bu belirlemeyi Erdem *Jîn*'de nasıl gerçekleştiğini örnekleriyle ortaya koyuyor. *Jîn*'de Kürt hareketi ve kadın mücadelesi konusunda masalsı hakikat arayışı peşine düşen Erdem, öncelikle hakikatin kendisine değil, hakikat dolayımıyla oluşan masalsılığa sığınıyor. Tam da bu yüzden toplumsal ve tarihsel gerçekliği anlamak ve yeniden yaratmak yerine, gerçekliği azımsıyor ve masalsılığa sığınarak gerçekliği icat etmenin yollarını arıyor.

**Abdurrahman Aydın** ise şimdiye değin -eleştirmeninden yönetmenine kadar- birçok kişinin *Jîn* hakkında konuşurken öne çıkardığı masalsılık vurgusunu, "şimdi ve burada" olmamızla birlikte düşündüğümüzde, bizleri nasıl bir meşruluk kriziyle başbaşa bıraktığını ifade ediyor. Temel soru şu: "Şimdi ve burada oluşumuzun ölçüsü, nasıl olur da Kürdistan dağlarındaki bir kadın gerillanın anlatıldığı bir masal olur?" Masalsılaştırılmış bir tarih, masal olamayacak kadar içinde olduğumuz bir tarih olduğunda, her anlatının öncelikle sorumluluk ile yüzleşmesi gerekiyor.

**Yağız Ay** içinse *Jîn*, aslında "derinin içinde" sıkışan bir şeyleri işaretliyor. Reha Erdem kadına ve Kürt hareketinin mücadelesine sinematografik olarak yaklaşırken, adeta "Auschwitz'den sonra şiir yazılabilir ama kırmızı kalemleri vurguları artırmak için kullanmayalım" der ya da "kırmızı kalem kullanacaksak kadın ve Kürt hareketi mücadelesinden biraz uzakta duralım ve ardından sadece soru işareti karalayalım" der gibidir. Bu elbette Türkiye sinemasının çoğunlukla gerçeğin çölünde ne yapmayı sevdiğini anlatıyor.

**Edebiyat** bölümünde **Barışçan Demir** Louis Ferdinand Céline'nin eserlerinde umut kavramının işgal ettiği yazınsal uzamı sorguluyor. Önceleri Karl Marx ve Frederich Nietzsche'nin eserlerinde umudun ele alınma biçimini tartışıyor ve ardından Céline'nin bu izlekleri kendi edebi uzamında nasıl dışlaştırdığını ortaya koyuyor. Sonunda "Umut etmek yaşayan ölülere özgü bir durma etkinliğidir" tanımına ulaşıyor ve "yazında umuda sahip olmuş ya da

insana dair umut kapısı bırakan bir yazın, belli soruları henüz sormamış yazındır" diyor.

**Minör Temaslar** bölümü *Kampfplatz*'ın her zaman olduğu gibi yorgun düşmüş okurlarını serbest çağrışımlarla birlikte yeniden tartışmaya davet ettiği yazılarla dolu: "Bilim, psikoloji ve milliyetçilik", "Karatay Diyeti", "*Kavram*ın korunağı: Tanrı", "Üç tarz-ı birikim", "Rojava: Welaté tune"

*Kampfplatz*'ın bu sayısını hazırlarken yukarıda serimlemesini yaptığımız yazarların kuram, polemik, biyopolitika, sinema ve minör temaslar yazılarının yayımlanmasına karar verdik. Bunu karar sürecine yayın kurulumuzun, sekretaryanın ve yazarların ortak çabaları olabildiğince damgasını vurdu. Örneğin yukarıda bulunan yazıların üçte biri yeniden yazıldı, üçte biri ise kısmi düzeltmelerle olgunlaştırıldı. Elbette bütün bunlar yazarlarımıza, okurlarımıza ve dertlerimize duyduğumuz muhabbetle şekillendi. Eksikler ve hatalar tamamen editörlerindir. Umarız siyasal ve ekonomik krizlerin cirit attığı dünyamızda dergimiz, müdahil olmaya çalıştığı tartışmalarda kalıcı ve dönüştürücü bir ortaklığın yolunu açar.

# PİYASANIN "GÖRÜNMEZ ELİ": ENERJİ PİYASASI KURULU ACELE KAMULAŞTIRMA KARARLARI (2004-2012)

ALP YÜCEL KAYA*

## Giriş

Sermaye 1970'lerde kar oranlarının düşmesi ile girdiği krizden, 1979 "Volcker şoku" (ABD Merkez Bankası'nın faizleri hızla yükseltmesi) sonrası inşa olan neoliberal piyasalaşma dinamikleri çerçevesinde sermaye-emek kutuplaşmasını yeniden üreterek aşmıştır. Düşük maliyet, yüksek üretkenlik ve kar arayışı içinde, iktisadi rasyonaliteyi her alana egemen kılmayı kendine görev edinen yürütme organlarının sınırsız kollaması altında, emek piyasaları üzerine baskı kurmuş, kalkınmacı dönemin kendisine koyduğu göreli sınırları sınırsız bir finansallaşma ve küreselleşme ile aşmış, sermaye birikimini yeniden canlandırmıştır. Ama sermayenin krizden çıkışı kendi iç çelişkileri ile gelişmiş, üretimden kopuk finansallaşma 2008'de dünya ekonomisini yeni bir krize sürüklemiştir.[1] Bu süreçte kapitalist üretim "işçilerle, emeğin gerçekleşme koşullarını oluşturan mülkiyetin birbirlerinden ayrılmış"lığını korumakla kalmamış, "bunu büyüyen ölçekte yeniden üret[miştir]".[2] Hukukun, özellikle de kamu hukukunun, giderek iktisadi rasyonalite ile yoğrulmasıyla, kamu mülkiyeti ve hizmetleri hızla özelleştirilmiş, ortak mallar sermaye tarafından temellük edilmiştir; bir taraftan emek piyasaları üzerine baskı artarken diğer taraftan finansallaşma sonucu kendi bireysel mülkiyetleri üzerindeki

* Ege Üniversitesi İktisat Bölümü.

[1] Sungur Savran, *Üçüncü Büyük Depresyon, Kapitalizmin Alacakaranlığı*, İstanbul: Yordam Kitap, 2013, ss. 33-44, 67-96, 99-107; Bağımsız Sosyal Bilimciler, *Türkiye'de ve Dünyada Ekonomik Bunalım, 2008-2009*, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, ss. 51-73; Gérard Duménil ve Dominique Lévy, *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*, çev. Derek Jeffers, Cambridge: Harvard University Press, 2004, ss. 21-65.

[2] Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi, 1. Cilt, Sermayenin Üretim Süreci*, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 687.

**Neoliberal dönemde ivme kazanan genel mülksüzleştirmeye dair özel bir uygulama olan acele kamulaştırma, Türkiye'de özellikle 2004 sonrasındaki iktisadi yatırımlara, başta enerji yatırımları olmak üzere, damgasını vurmuştur. Sermayenin krizinin getirdiği dönüşümü Türkiye ölçeğinde tartışmak için bu kararların dökümünü yapmak önemlidir.**

haklarını kaybedenler yoksullaşmışlar ve/veya işçileşmişlerdir. Krizle ortaya çıkan sermaye taarruzu mülkiyetsizleştirmeye ve sermaye-emek kutuplaşmasına görülmemiş bir ivme katmıştır. Ama kapitalizmin tarihinde daha önceden pek görülmeyen bir mülksüzleştirmeyi de gündeme getirmiş, liberal piyasa rasyonalitesinde bir zamanlar "kutsal ve dokunulmaz" olan bireysel özel mülkiyeti yürütme organı aracılığıyla şirketler adına temellük etmeye başlamıştır. 2008 krizi sonrası ağır bir sermaye taarruzuna maruz kalan Yunanistan'da, Selanik Halkidiki'deki Kasandra madeninin ihalesiz Eldorado Gold adlı ulusötesi altın şirketine tahsis edilmesi buna bir örnektir.[3] Böylesine bir uygulama, "stratejik" ve "kritik" yatırımların önündeki engellerin, özel mülkiyetin yatırım yapacak şirketler lehine istimlâki de dâhil olmak üzere, acilen kaldırılmasını hedefleyerek 2010 yılında Yunanistan yasama organı tarafından çıkarılan "3894 Sayılı Stratejik Yatırımların Şeffaflığı ve İvediliği Kanunu" ile mümkün olmuştur.[4] Bir diğer örnek 2008'de İzmir Menderes Efemçukuru'ndaki 35 parsel özel mülkiyete tabi bağ arazisinin Bakanlar Kurulunun "acele kamulaştırma" kararı ile (yine) Eldorado Gold adlı altın şirketine tahsis edilmesidir.[5]

Neoliberal dönemde ivme kazanan genel mülksüzleştirmeye dair özel bir uygulama olan acele kamulaştırma, Türkiye'de özellikle 2004 sonrasındaki iktisadi yatırımlara, başta enerji yatırımları olmak üzere, damgasını vurmuştur. Sermayenin krizinin getirdiği dönüşümü Türkiye ölçeğinde tartışmak için bu kararların dökümünü yapmak önemlidir. Ama böylesine bir çalışmayı yapmak iktisadi, hukuki ve idari dönüşümün çatışmalı ve çelişkili süreçlerini incelemeyi beraberinde getirir. 2942 Sayılı Kamulaştırma Kanunu'na göre

[3] http://antigoldgr.wordpress.com/halkidiki-2/ (20.10.2013).

[4] http://www.investingreece.gov.gr/default.asp?pid=167&la=1 (20.10.2013).

[5] Alp Yücel Kaya, "2000'ler Türkiye'sinde Tarım Politikaları ve Toprak Mülkiyeti: Efemçukuru'nda Mülkiyet Nedir?", *Memleket, Siyaset Yönetim*, 12, 2010, ss. 53–69.

acele kamulaştırma kararları yalnızca Bakanlar Kurulu tarafından verilebilmektedir. Ama 2004–2012 yılları arasında, Bakanlar Kurulu'nun 2004'teki bir kararına dayanarak, Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu (EPDK) tarafından da verilmiştir. 2012'de mülksüzleştirilenlerin hukuki mücadeleleri sonucunda Danıştay EPDK'nın acele kamulaştırma yetkisini iptal etmiştir. Böylece acele kamulaştırma kararlarının tek mercii yeniden Bakanlar Kurulu olmuştur. Ama bu EPDK'nın artık acele kamulaştırma kararı almadığı anlamına gelmemektedir. EPDK'nın kararları Bakanlar Kurulu'na havale olmuş, 2012 Haziran ayından itibaren acele kamulaştırma kararları EPDK'nınkileri de içerecek şekilde tamamen Bakanlar Kurulu tarafından verilir hale gelmiştir. Bu bağlamda Resmi Gazete'de yayımlanan Bakanlar Kurulu Kararları'nı ayrıntılı izlemek mümkünse de 2004–2012 arasında aldığı kararları günlük gazetelerde dağınık ve düzensiz şekilde yayımlayan EPDK'nın kararlarını ayrıntılı izlemek mümkün değildir.

Bu makalenin birinci amacı Bakanlar Kurulu'nun 2004–2013, EPDK'nın da 2004–2012 yılları arasında verdiği acele kamulaştırma kararlarının dökümünü yaparak, kapitalizmin krizinin Türkiye'deki gelişimini iktisadi ve hukuki dönüşüm süreci çerçevesinde anlamlandırmak ve tartışmaktır. Diğer taraftan, makalenin ikinci amacı kavramların giderek kafa karıştırdığı bir ortamda liberal piyasa rasyonalitesinin "kamu", "özel", "kamulaştırma", "özelleştirme", "kamu yararı", "acele kamulaştırma", "piyasa" vb. kavramlarını sorunsallaştırarak yaşanan idari ve hukuki dönüşümü neoliberal piyasa rasyonalitesi gelişimi bağlamında yeni bir gözle incelemektir. Bu ikili amaç doğrultusunda makalede ilk önce Bakanlar Kurulu'nun ve EPDK'nın acele kamulaştırma kararlarını inceleyeceğiz. İkinci olarak, liberal ve neoliberal yönetim ve hukuk rasyonalitelerini ve bu bağlamında acele kamulaştırmanın ne ifade ettiğini tarihsel süreçte ve kavramsal boyutta tartışacağız. Sonrasında acele kamulaştırmanın yürütme organı tarafından olağan kamulaştırmalara göre tercih edilmesinin arkasında yatan nedenleri ele alacağız. En son olarak da acele kamulaştırma kararları üzerinden verilen hukuk mücadelesi ile EPDK kararlarının görünmez olmaktan çıkıp nasıl görünür hale geldiğini tartışacağız.

## Acele Kamulaştırma Nedir?

Son yıllarda giderek daha çok duyar olduğumuz acele kamulaştırma, 31.08.1956 tarih ve 6830 sayılı İstimlâk Kanunu'nun 27. maddesi ile (acele istimlâk olarak) yasal mevzuata girmiş, bu kanunun 08.11.1983 tarih ve 2942 sayılı Kamulaştırma Kanunu'na dönüşümünde yine 27. maddede Türkçesi güncelleştirilerek yer almış bir kavram ve idari uygulamadır. Bu maddeye göre, "Milli Müdafaa Mükellefiyeti Kanununun uygulanmasında yurt savunması ihtiyacına veya aceleliğine Bakanlar Kurulunca karar alınacak hallerde veya özel kanunlarla öngörülen olağanüstü durumlarda gerekli olan taşınmaz malların kamulaştırılmasında" söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla acele kamulaştırmanın uygulanabilmesi için ya olağanüstü bir durum ya da olağanüstü bir durumu tespit eden bir Bakanlar Kurulu kararı olmalıdır. Bu haliyle acele kamulaştırma yerel yönetimler ve kamu kuruluşlarının yetkisinde olan olağan kamulaştırmadan farklılaşmaktadır. Bakanlar Kurulu'nun böylesi bir durum tespiti sonucu aldığı acele kamulaştırma kararları, her Bakanlar Kurulu kararı gibi, Resmi Gazete'de yayımlanmaktadır. 1956–1983 arasında Resmi Gazete'de bu şekilde yayımlanan 5, 1983–2004 arasında 11 acele kamulaştırma kararı mevcuttur. Buna karşılık 2004'ten 2013 yılı sonuna kadar 584 tane acele kamulaştırma kararı çıkmıştır. Bu artış göz önüne alınınca 2004'ten günümüze Türkiye'nin olağanüstü bir dönemden geçtiği, en azından Bakanlar Kurulu'nun bu dönemi bu şekilde değerlendirdiği açıktır. Hatta 2004'te 5, 2005'te 7, 2006'da 7, 2007'de 15, 2008'de 17, 2009'da 11, 2010'da 18, 2011'de 33, 2012'de 171 ve 2013'te 300 acele kamulaştırma kararı çıktığına göre, Türkiye vahameti giderek ivme kazanan bir olağanüstü dönemden geçmektedir (Bkz. Tablo



1). Aslında oluşan bu tablo 1970'ler krizi sonrası inşa edilen neoliberal piyasa dinamiklerinin Türkiye'de etkisini 1980'de göstermeye başlamasına rağmen, 1994 krizi ile ivme kazandığı, ama asıl 2001 krizi sonrasında ekonomi ve topluma damgasını vurduğunu farklı bir perspektiften göstermektedir.

Buna rağmen Resmi Gazete'de yayımlanan acele kamulaştırma kararları bu olağanüstü dönemin tam dökümünü vermekten uzaktır. Çünkü yayımlanan tüm acele kamulaştırma kararları dikkatle incelendiğinde, Bakanlar Kurulu'nun acele kamulaştırma yetkisini 2004'te EPDK'ya da devrettiği görülecektir:

> Ekli "Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca Yapılacak Kamulaştırmalarda 2942 Sayılı Kamulaştırma Kanununun 27 nci Maddesinin Uygulanmasına Dair Karar"ın yürürlüğe konulması; Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığının 2/9/2004 tarihli ve 11916 sayılı yazısı üzerine, 2942 sayılı Kamulaştırma Kanununun 27 nci maddesine göre, Bakanlar Kurulu'nca 14/9/2004 tarihinde kararlaştırılmıştır.
>
> *Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca Yapılacak Kamulaştırmalarda 2942 Sayılı Kamulaştırma Kanununun 27 nci Maddesinin Uygulanmasına Dair Karar*
>
> Madde 1- Enerji yatırımlarının bir an önce gerçekleştirilmesi amacıyla elektrik, doğal gaz ve petrol piyasalarındaki faaliyetlerin gerektirdiği ve Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca yapılacak kamulaştırma işlemlerinde 2942 sayılı Kamulaştırma Kanununun 27 nci maddesi uygulanır.
>
> Madde 2- Bu Karar, Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca 2942 sayılı Kamulaştırma Kanunu, 4628 sayılı Elektrik Piyasası Kanunu, 4646 sayılı Doğal Gaz Piyasası Kanunu ve 5015 sayılı Petrol Piyasası Kanununa dayanılarak yapılmış ve henüz kesinleşmemiş kamulaştırmalar hakkında da uygulanır.
>
> Madde 3- Bu Karar yayımı tarihinde yürürlüğe girer.
>
> Madde 4- Bu Kararı Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu Başkanı yürütür.[6]

Bir başka deyişle bu karar enerji alanında olağanüstü durumlara karar verme mercii olarak EPDK'yı yetkili kılmıştır. 2004'ten Danıştay tarafından iptal edildiği 2012'ye kadar da yürürlükte kalmıştır.

[6] Bakanlar Kurulu Karar Sayısı: 2004/7892, *Resmi Gazete*, 30 Eylül 2004, Sayı: 25599.

Tablo 1: Bakanlar Kurulu Acele Kamulaştırma Kararlarının Senelere ve Konulara Dağılımı

| KONU/YILLAR | 1978 | 1979 | 1982 | 1983 | 1986 | 1987 | 1990 | 1992 | 1997 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| BARAJ-HES (DSİ) | | | | | | | | | |
| ELEKTRİK (TEDAŞ/ TEİAŞ) | 1 | | | | | | | | 1 |
| EPDK | | | | | | | | | |
| HES/EPDK | | | | | | | | | |
| RES/EPDK | | | | | | | | | |
| TERMİK/EPDK | | | | | | | | | |
| JEOTERMAL/EPDK | | | | | | | | | |
| DOĞALGAZ/EPDK | | | | | | | | | |
| PETROL (KAMU) | 1 | | | | | | | | |
| DOĞALGAZ (KAMU) | | | | | | 1 | | | |
| KÖMÜR (TKİ) | 1 | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | |
| KENTSEL DÖNÜŞÜM | | | | | | | | | |
| YOL | | | 1 | | | | | | |
| MADEN | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | |
| SULAMA | | | | | | | | | |
| İÇMESUYU | | | | | | | | | |
| ARITMA | | | | | | | | | |
| DERE ISLAHI | | | | 1 | | | | | |
| KATI ATIK | | | | | | | | | |
| SANAYİ BÖLGESİ | | | | | | | | | |
| SERBEST BÖLGE | | | | | 1 | | 1 | 1 | |
| GÜMRÜK SAHASI | | | | 2 | | | | | |
| İSKAN | | 1 | | | | | | | |
| EĞİTİM | | | | | | | | | |
| KUTLAMA ETKİNLİĞİ | | | | | | | | | |
| SPOR | | | | | | | | | |
| **Toplam** | **3** | **1** | **1** | **3** | **1** | **1** | **1** | **1** | **1** |

| 1998 | 2002 | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | Toplam |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | 2 | | 2 | 1 | 1 | 9 | 15 | 9 | **39** |
| 1 | 1 | | | | 1 | | | | | 17 | 96 | **118** |
| | | 1 | | | | | | | | | | **1** |
| | | | | | | | | | | 65 | 85 | **150** |
| | | | | | | | | | | 4 | 17 | **21** |
| | | | | | | | | | | 6 | 6 | **12** |
| | | | | | | | | | | 2 | 3 | **5** |
| | | | | | | | | | | 3 | 11 | **14** |
| | **1** | | | | | | | | | | | **2** |
| | | | | | | | | | | | | **1** |
| | | | | | | | | | | | | **1** |
| | | | | 1 | 2 | 1 | 2 | 2 | 8 | 25 | 24 | **65** |
| | | 2 | 5 | 2 | 7 | 9 | 4 | 6 | 9 | 17 | 23 | **85** |
| | | | | 1 | 1 | 1 | | | | | | **3** |
| | | | | | | | | | 4 | 3 | 9 | **16** |
| | | | | | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 5 | 8 | **19** |
| | | | | | | | | | | 1 | 6 | **7** |
| | | 2 | 2 | 1 | 2 | | 1 | 1 | 1 | 3 | 1 | **15** |
| | | | | | | | | 1 | | | | **1** |
| | | | | | 1 | 1 | | 1 | | | | **3** |
| | | | | | | 1 | | | | | | **4** |
| | | | | | | | | | | | | **2** |
| | | | | | | | | | | | | **1** |
| | | | | | | | | 1 | 1 | 4 | | **6** |
| | | | | | | | | | | | 1 | **1** |
| | | | | | | | 2 | 4 | | 1 | 1 | **8** |
| **1** | **2** | **5** | **7** | **7** | **15** | **17** | **11** | **18** | **33** | **171** | **300** | **600** |

Kaynak: Resmi Gazete (http://www.resmigazete.gov.tr)

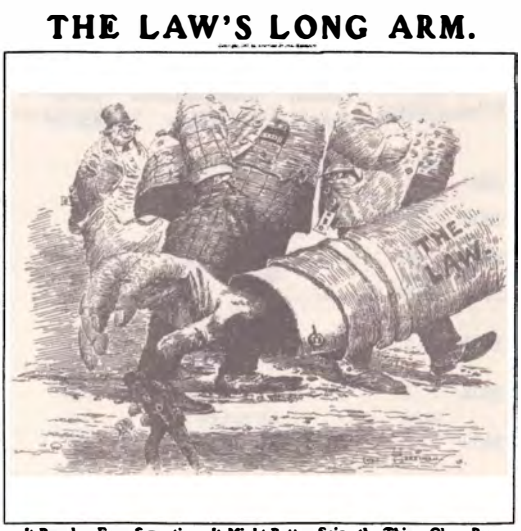
## Bakanlar Kurulu'nun "Acele Kamulaştırma" Kararları

Bakanlar Kurulu'nun acele kamulaştırma kararları çerçevesindeki olağanüstülük tespitinin, Resmi Gazete'den yaptığımız tarama sonucu, enerji yatırımlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Tüm acele kamulaştırma kararlarının yarısından fazlası (600 kararın 364'ü) bu alanda toplanmıştır. Bu çerçevede, 2012 ve 2013 yılları kararları ağırlıklı olmak üzere, Bakanlar Kurulu'nun EPDK için aldığı 203 acele kamulaştırma kararı bulunmaktadır. Bunlara EPDK ile iç içe olan, üretilen enerjinin dağıtım ve iletiminin gerçekleştiricisi, TEDAŞ (Türkiye Elektrik Dağıtım Anonim Şirketi) ve TEİAŞ (Türkiye Elektrik İletim Anonim Şirketi) içim alınan kararları da eklersek toplam 325 karara ulaşırız. Dolayısıyla EPDK çerçevesindeki acele kamulaştırma kararları 2012 yılı itibariyle açık farkla başı çekmektedir. Bir kamu kuruluşu olan DSİ tarafından üstlenen baraj ve onunla bağlantılı hidroelektrik santral (HES) yatırımları yalnızca 39 tanedir, kamu sektörü tarafından gerçekleştirilen diğer yatırımlar 2002 ve öncesinde olmak üzere 4 acele kamulaştırma kararına dayalıdır. Bu sonuç bir yandan özellikle enerji yatırımları bağlamındaki acele kamulaştırma kararlarının, kamu kuruluşlarından ziyade piyasa aktörleri lehine yapıldığını bize göstermekte öte yandan da farklı bir özelleştirme aracı çerçevesinde enerji sektöründeki özelleştirmenin boyutlarını gözler önüne sermektedir.

Enerji yatırımları içindeki dağılıma bakarsak, HES'lere ait Bakanlar Kurulu kararlarının, EPDK çerçevesinde 150, bir kamu kuruluşu olan DSİ çerçevesinde 38 olmak üzere, baskın olduğunu görmekteyiz. Rüzgâr elektrik santralleri (RES) (21), doğalgaz tesisleri (14), termik santraller (12) ve jeotermal santrallere (5) ait kararlar diğer enerji yatırımları olarak sıralanmaktadır. 2000'li yıllarda kararlardaki yoğunlaşmanın görüldüğü bir diğer alan ise inşaat sektörüdür: 85 karar yol (karayolu veya demiryolu yapımı) ve 65 karar kentsel dönüşüm çerçevesinde verilmiştir.

## EPDK'nın Acele Kamulaştırma Kararları

Yukarıda verilen tablo bize tüm acele kamulaştırma kararlarını listelemekten uzaktır. Çünkü 2004'te çıkmış "Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca Yapılacak Kamulaştırmalarda 2942 Sayılı Kamulaştırma Kanununun 27nci




Maddesinin Uygulanmasına Dair Karar"la Bakanlar Kurulu, Kamulaştırma Kanunu'nun 27. maddesi ile sahip olduğu acele kamulaştırma yetkisini EPDK'ya devretmiştir. Türkiye'de enerji konusundaki olağanüstü durumlara dair karar verme mercii böylece kendisi yürütmede ve siyaset alanında, kararları Resmi Gazete'de görünür olan Bakanlar Kurulu'ndan, kendisi enerji piyasasında görünen ama kararları günlük gazetelerin dağınık ve düzensiz ilanlarına yansıyarak kamuoyunda pek de görünmez olan Enerji Piyasası Kurumu'na geçmiştir. Bakanlar Kurulu'nun verdiği acele kamulaştırma kararlarını Resmi Gazete'den izlemek mümkünse de, EPDK'nın kamulaştırma uygulamalarının ayrıntılı dökümünü bulmak mümkün değildir. Bu konuda Basın İlan Kurulu'nun derlediği kamulaştırma ilanları üzerinden bir tarama yapılabilir ama bu da ilanların içerik ve tasnifinden kaynaklanan sorunlar nedeniyle sağlıklı bir veri seti derlemeyi imkânsızlaştırmaktadır. Ayrıntılı bilgi dökümü içermese de, EPDK'nın kamulaştırma kararları, Kurum'un kurulduğu 2001 yılından bu yana yayımlanan yıllık faaliyet raporlarında sayısal olarak yer almaktadır.

Söz konusu raporları incelediğimizde Kurumca alınan acele kamulaştırma kararlarının (957) Bakanlar Kurulu'nun aldığı acele kamulaştırma karar sayısının (600) neredeyse iki katı olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle, toplam acele kamulaştırma kararlarının neredeyse üçte ikisi EPDK tarafından verilmiştir. Bakanlar Kurulu 1978'den bu yana toplam 600 karar almışken, EPDK'nın yalnızca 2011 yılında ve yalnızca elektrik piyasasında 239 karar aldığı görülmektedir. EPDK'nın 2003'den bu yana elektrik piyasasında 863, doğal gaz piyasasında 91, petrol piyasasında ise 3 kararı mevcuttur (Bkz. Tablo 3, 4, 5, 6, 7).

Tablo 3: 4628 Sayılı EPK'na göre alınan EPDK Kararları

| Yıllar | Talep | Lüzum Kararı | Kamulaştırma Kararı | Devir Kararı | İrtifak Hakkı veya Kiralama | Kamulaştırılan Alan (m2) | Kamulaştırılan Taşınmaz |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **2003** | 4 | 3 | 1 | | | | |
| **2004** | 37 | 46 | 3 | | | | |
| **2005** | 40 | 32 | 12 | 1 | 3 | | |
| **2006** | 25 | 22 | 9 | 5 | 9 | 898 001.16 | 578 |
| **2007** | | 24 | 33 | 4 | 15 | 3 079 915.53 | 1 054 |
| **2008** | | | 82 | 15 | 49 | | 6 062 |
| **2009** | | | 116 | 27 | 68 | 14 860 053.15 | 9 038 |
| **2010** | | | 166 | 52 | 162 | 25 764 444.11 | 11 065 |
| **2011** | | | 239 | 85 | 224 | 66 160 459.90 | 24 568 |
| **2012** | | | 203 | 48 | 188 | 32 540 129 | 12 495 |

Kaynak: EPDK Faaliyet Raporları (http://www.epdk.gov.tr/index.php/epdk-yayinrapor/sgd-yayinrapor3).

Tablo 4: 4646 Sayılı DGPK'ya göre alınan EPDK Kararları (Özel Sektör)

| Yıllar | Talep | Lüzum Kararı | Kamulaştırma Kararı | Devir Kararı | İrtifak Hakkı veya Kiralama |
|---|---|---|---|---|---|
| **2003** | | | | | |
| **2004** | 8 | 11 | 1 | | |
| **2005** | 25 | 10 | 11 | 1 | 9 |
| **2006** | | | | | |
| **2007** | | 9 | 10 | 2 | 5 |
| **2008** | | 11 | 12 | 4 | 3 |
| **2009** | | 15 | 18 | 7 | 14 |
| **2010** | | | 8 | 2 | 9 |
| **2011** | | | 15 | 3 | 5 |
| **2012** | | | 9 | | 7 |

Kaynak: EPDK Faaliyet Raporları (http://www.epdk.gov.tr/index.php/epdk-yayinrapor/sgd-yayinrapor3).

**Tablo 5: 4646 Sayılı DGPK'ya göre alınan EPDK Kararları (BOTAŞ)**

| Yıllar | Talep | Lüzum Kararı | Kamulaştırma Kararı | İrtifak Hakkı veya Kiralama | Kamulaştırılan Alan (m2) | Kamulaştırılan Taşınmaz |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **2003** | 5 | 4 | 1 | | 7 627 156 | 3 308 |
| **2004** | 5 | 5 | 1 | | | 12 928 |
| **2005** | | | | | | |
| **2006** | | 15 | 5 | 6 | 24 235.22 | 10 |
| **2007** | | 2 | | 1 | | |
| **2008** | | 1 | 1 | 3 | | |
| **2009** | | | | | | |
| **2010** | | | | | 37 767.15 | 258 |
| **2011** | | | | | | |
| **2012** | | | | | | |

Kaynak: EPDK Faaliyet Raporları (http://www.epdk.gov.tr/index.php/epdk-yayinrapor/sgd-yayinrapor3).

**Tablo 6: 5015 Sayılı PPK'na göre EPDK Kararları**

| Yıllar | Talep | Lüzum Kararı | Kamulaştırma Kararı | Devir Kararı | İrtifak Hakkı veya Kiralama |
|---|---|---|---|---|---|
| **2003** | | | | | |
| **2004** | | | | | |
| **2005** | 1 | | | | |
| **2006** | | | | | |
| **2007** | | | 1 | | 1 |
| **2008** | | | 1 | | 1 |
| **2009** | | | | | |
| **2010** | | | 1 | | |
| **2011** | | | | | |
| **2012** | | | | | |

Kaynak: EPDK Faaliyet Raporları (http://www.epdk.gov.tr/index.php/epdk-yayinrapor/sgd-yayinrapor3).

2004 sonrası acele kamulaştırma kararlarının seyrine EPDK'nın da kendi verdiği acele kamulaştırma kararları eşliğinde tekrar bakıldığında ilginç bir tespit ortaya çıkmaktadır (Tablo 1 ve 7): sermaye birikiminin (ekonomik büyümenin) küresel ölçekte hızlandığı 2004–2008 arası[7] ve 2010 sonrası dönemde Bakanlar Kurulu'nun acele kamulaştırma kararları çerçevesinde ola-

[7] Bağımsız Sosyal Bilimciler, *Ücretli Emek ve Sermaye, Derinleşen Kriz ve Türkiye'ye Yansımaları*, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, ss. 32–33.

ğanüstüleşme ivme kazanırken, 2008 ekonomik krizinin etkisinin Türkiye'de ağır olarak yaşandığı 2009 yılında göreli bir "olağanlaşma" yaşanmış, genel eğilimin tersine karar sayısı 2007 ve 2008 yıllarına göre daha az olmuştur. Aynı sürece ve krizin kararlara etkisine EPDK kararları çerçevesinde baktığımızda, 2009–2012 arasında göreli bir "olağanlaşma" yaşandığı görülecektir, yani karar sayısı azalmamış, yalnızca kararların artış oranı azalmıştır. 2013'te ise göreli "olağanlaşma" yerini mutlak bir "olağanlaşma"ya bırakmıştır. Her hâlükârda 2008 krizi sonrası bir duraksama olduğu aşikârdır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: artık sermaye birikimi arttıkça (ekonomi büyüdükçe) acele kamulaştırmalar artmakta, durakladıkça (küçüldükçe) acele kamulaştırmalar azalmaktadır. Belki de tam tersi olmakta, acele kamulaştırmalar arttıkça sermaye birikimi artmakta (ekonomi büyümekte), azaldıkça da duraklamaktadır (küçülmektedir). Sermaye birikimi (ekonomik büyüme) ile acele kamulaştırma kararları arasında olumlu bir ilişki vardır, bu olumlu ilişkide de aracı konumunda, kararları bizzat alan ya da karar alma yetkisini EPDK'ya tahsis eden Bakanlar Kurulu vardır.

**Tablo 7: 2004–2013 Bakanlar Kurulu ve EPDK'nın Acele Kamulaştırma Kararları**

| KONU/YILLAR | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | Toplam |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **BARAJ-HES (DSİ)** | | | 2 | | 2 | 1 | 1 | 9 | 15 | 9 | **39** |
| **ELEKTRİK (TEDAŞ/TEİAŞ)** | | | | 1 | | | | | 17 | 96 | **118** |
| **EPDK (Bakanlar K.)** | 1 | | | | | | | | 80 | 122 | **203** |
| **EPDK (Kurum Kararı)** | **5** | **23** | **14** | **44** | **96** | **134** | **175** | **254** | **212** | | **957** |
| **KENTSEL DÖNÜŞÜM** | | | 1 | 2 | 1 | 2 | 2 | 8 | 25 | 24 | **65** |
| **YOL** | 2 | 5 | 2 | 7 | 9 | 4 | 6 | 9 | 17 | 23 | **85** |
| **MADEN** | | | 1 | 1 | 1 | | | | | | **3** |
| **SULAMA** | | | | | | | | 4 | 3 | 9 | **16** |
| **İÇMESUYU** | | | | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 5 | 8 | **19** |
| **ARITMA** | | | | | | | | | 1 | 6 | **7** |
| **DERE ISLAHI** | 2 | 2 | 1 | 2 | | 1 | 1 | 1 | 3 | 1 | **15** |

| | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **KATI ATIK** | | | | | | | 1 | | | | **1** |
| **SANAYİ BÖLGESİ** | | | | 1 | 1 | | 1 | | | | **3** |
| **SERBEST BÖLGE** | | | | | 1 | | | | | | **4** |
| **EĞİTİM** | | | | | | | 1 | 1 | 4 | | **6** |
| **KUTLAMA ETKİNLİĞİ** | | | | | | | | | | 1 | **1** |
| **SPOR** | | | | | | 2 | 4 | | 1 | 1 | **8** |
| **Toplam** | **10** | **30** | **21** | **59** | **113** | **145** | **193** | **287** | **383** | **300** | **1550** |

Kaynak: Resmi Gazete, EPDK Faaliyet Raporları

## "Kamu" Nedir, "Özel" Nedir?

Acele kamulaştırmanın sermaye birikimine (ekonomik büyümeye) etkisinin somutlaştığı 2000'li yıllar, liberal piyasa rasyonalitesindeki "kamu" ile "özel" tanımları ve ilişkisinin, dolayısıyla liberal yönetim ve hukuk rasyonalitesinin hızla dönüştüğü bir dönemdir.[8] "Kamu"nun yapısal uyum politikalarının getirdiği özelleştirme süreci ile "özel"leştiği, yoksul "özel"in varlıklı "özel"e yürütme organları tarafından "acele kamulaştırma" ile kurban edildiği bu dönemin yeni dinamiklerini tespit etmek gerekir. Ama ilk önce liberal rasyonalite içerisinde "kamu" ve "özel"in oluşumu incelenmelidir. Bu bağlamda Karl Marx'ın liberal (burjuva) iktisatçıların piyasa kavramsallaştırmasına dair yaptığı yorum bizim için başlangıç noktası olabilir. Marx'a göre liberal iktisatçıların kurgusu doğal ve yapay kurumlar ayrımına dayanmaktadır:

> "İktisatçıların bir tek işlem biçimi vardır. Onlar için ancak, iki tür kurum vardır, yapay ve doğal. Feodalizmin kurumları yapay kurumlar, burjuvazininkiler ise doğal kurumlardır. Bu durumlarıyla, kendileri gibi iki tür din kuran tanrıbilimcilere benziyorlar. Kendilerinin olmayan her din insan icadı, kendilerininki ise Tanrıdan çıkma. İktisatçılar bugünkü ilişkilerin –burjuva üretim ilişkilerinin– doğal olduklarını söylerlerken, zenginliği yaratmış olan ve üretici güçleri doğanın yasalarına uygun olarak geliştirmiş bulunan ilişkilerin bugünkü ilişkiler olduğunu söylemek

[8] Burada devlet gibi yüklü bir kavram yerine Foucault'nun izinden giderek "yönetim" kavramını tercih ederek ilerleyeceğiz. Foucault'nun tanımı şöyledir: "yönetimden anladığım şey, idareden eğitime kadar insanlara kılavuzluk eden kurum ve pratikler bütünüdür... [İ]nsanların yönetilmesini garanti eden ... prosedürler, teknikler ve yöntemler bütünüdür". Michel Foucault, "Michel Foucault ile Söyleşi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 316.

> istiyorlar. Bundan ötürü bu ilişkiler, zamanın etkisinden bağımsız, doğal yasalardır. Bunlar, her zaman toplumu yönetmekle yükümlü ölümsüz yasalardır.[9]

Bu bağlamda doğal kurumlar, bireylerin iktisadi alana, aynı zamanda büyüme ve zenginliğin kaynağı piyasaya, yapay kurumlar bireylerin iktisat dışı alana, belirsizlik ve istikrarsızlık kaynağı yönetim ve siyasete işaret eder. Aslında bu ayrımı, liberal ("burjuva") iktisatçılardan Jeremy Bentham da yapmıştır.[10] Ona göre, nüfusun azami mutluluğu yönetimlerin ana hedefidir, bu da ancak servet üretimi ile gerçekleştirilir. Üretim temelde bireyin "kendiliğinden eylem"i (*sponte acta*) sonucu ortaya çıkar, çünkü insanı kendi haline bıraktığınızda, ya servet edinmeye çalışır ya da servetten yararlanır. Ayrıca bazı yönetimsel uygulamalar servet üretimini kolaylaştırılabilir ki bunlar yönetimin "gündem"ini (*agenda*) oluşturmalıdır. Ama yönetimsel uygulamalar çoğu zaman üretime engeller çıkarır ki bu tür uygulamalar yönetimin "gündem-dışı"nı (*non-agenda*) oluşturmalıdır. Burada Bentham'ın kendiliğinden eylem adını verdiği uygulamalar Marx'ın eleştirel ayrımındaki doğal, gündem ve gündem-dışı olarak adlandırdığı yönetimsel uygulamalar ise Marx'ın eleştirel ayrımındaki yapay kurumlar ile paralellik gösterir.

Bentham'ın kendiliğinden eylemine güvendiği, doğallığın da vücut bulduğu birey, onsekizinci yüzyıldan itibaren kendi iktisadi çıkarları doğrultusunda yönetimin üretim ve ticaret üzerine koyduğu kısıtlamalara karşı serbestlik, kendiliğinden eylem, taleplerini ("bırakınız yapalım, bırakınız geçelim"[11]), giderek artan bir şekilde dile getirmeye başlamıştır. Liberal iktisadın da çıkış noktası bu serbestiyet talepleri olmuştur. Ama diğer taraftan, kendiliğinden

---

[9] Karl Marx, "M.Proudhon'un Sefaletin Felsefesine Yanıt", *Felsefenin Sefaleti* içinde, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1847 [1999], ss. 119–120.

[10] Jeremy Bentham, "Method and Leading Features of an Institute of Political Economy: (including Finance) Considered Not Only as a Science But as an Art (1801–04)", *Jeremy Bentham's Economic Writings* içinde, ed. Werner Stark, cilt 3, Londra: George Allen&Unwin Ltd, 1801–1804 [1954], ss. 212–266.

[11] "Bırakınız yapsınlar" (*laissez-faire*) ilk olarak tüccar Legendre'in 17. yüzyıl sonunda Fransa Maliye Bakanı olan Colbert'in "size nasıl yardım edebiliriz?" sorusuna verdiği cevap, "bırakınız biz yapalım" (*laissez nous faire*) ile gündeme gelmiştir. Ama bunu ilk kullanan yazar, 1751'de, Marquis d'Argenson'dur. Bkz. John Maynard Keynes, "The End of Laissez-faire", *The Collected Writings of John Maynard Keynes, cilt 9, Essays in Persuasion* içinde, Londra: the Macmillan St. Martin's Press, (1926 [1972]), s. 278.

eylem talebiyle beraber bazı bireyler tasarruf ettikleri ekonomik kaynaklar üzerindeki imtiyazlı/ayrıcalıklı haklarını diğerlerinin geçimlik haklarını temellük ederek tescil etmek de istemişlerdir. Marx'ın liberal iktisat eleştirisinin temelinde de bu temellük talepleri ve ortaya çıkardığı çatışmalar vardır. Bu talepkâr süreç Marx'ın "ilk birikim" olarak adlandırdığı "bir yandan geçim ve üretim araçlarını sermayeye, öte yandan, dolaysız üreticileri ücretli işçilere dönüştüren" sermaye-emek kutuplaşması ile sonuçlanmıştır.[12] Diğer taraftan ekonomik kaynaklar üzerinde haklarını tescil ederek sermaye/mülkiyet sahibi bireylerle, haklarını kaybederek işçileşen/yoksullaşan bireyler arasındaki toplumsal çatışmaları ve mücadeleleri de beraberinde getirmiştir.[13] Liberal iktisat kavramlarını Marx'ça okumak gerekirse, bireysel çıkar sahipleri serbestçe kendiliğinden eylem ile sermaye birikimini hızlandırmak istemişlerdir ama eylemleri hem kendi aralarındaki rekabet hem de yoksullaşan/işçileşenlerin mücadeleleri ile sınırlanmıştır. Bu çatışmalı toplumsal dinamikler yeni bir hukuk inşa etmiştir. Kapitalizm öncesinin özel ve tekil kuralları herkese eşit mesafede duran genel kurallara evrilmiştir. Ama imtiyazlı ve ayrıcalıkların hakları yeni hukukta genel kural olarak tanınırken yoksulların geçimlik hakları haksızlık olarak tanınmıştır.[14] Hukukun genel kurallarla tanımlanma süreci, böylelikle mülkiyet sahibi olanlar lehine, mülkiyetsizleşenler aleyhine gelişmiştir. Ama bu süreç, çatışmalı bir siyasi süreci de doğurmuştur. Liberal rasyonalitenin kavramları ile söylemek gerekirse, bireysel çıkarlar ve "özel mülkiyet" sahiplerinin karşısına (toplumsal mücadelelerle yoğrulan) genel çıkarı, herkese (eşitsizlere) karşı eşit mesafede olması gereken "kamu"yu, "kamun"nun çıkarlarını temsil edecek "kamu mülkiyeti"ni, ve tüm buların idari ve hukuki ifadesi "kamu yararı"nı da çıkarmıştır.[15]

---

[12] Marx, *Kapital*, s. 687.

[13] Marx, *Kapital*, s. 686–740; Edward Palmer Thompson, *Customs in Common*, New York: W.W. Norton, 1993; Donald R. Kelley ve Bonnie G. Smith, "What was Property? Legal dimensions of the Social Question in France (1789-1848)", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 128 (3), 1984, ss. 200–230; Daniel Bensaïd, *Les dépossédés, Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris: La fabrique éditions, 2008.

[14] Alp Yücel Kaya, "Genç Marx ve 'Odun Hırsızlığı Kanunu Tartışmaları'", *İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx* içinde, Sevinç Orhan, Serhat Koloğlugil ve Altuğ Yalçıntaş (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss. 32–35.

[15] Edward Palmer Thompson, *Whigs and Hunters: the Origin of the Black Act*, Londra: Allen Lane, 1975, ss. 258–269.

Yönetim sanatı tarihindeki kopuşları tartışan Michel Foucault'ya göre, piyasa gelişen bu yeni bireysel ve genel çıkarlar oyunu çerçevesinde yönetim, yönetim sanatı tarihinde ilk kez "ne yapacağım" sorusu ile karşı karşıya kalmıştır.[16] Sorunun cevabını bireyi ve bireysel çıkarları (Marx'ın ifadesiyle doğal kurumları) kendiliğine ve serbest bırak diyen liberal iktisat (Marx'ın ifadesiyle burjuva iktisadı) vermiş, yönetim sanatı böylece kendisine bir öz-sınırlama ilkesi (en beyliği "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" olmak üzere) edinmiştir. Liberal iktisat, yönetimin (Marx'ın ifadesiyle yapay kurumların) bir taraftan hareketlerini sınırlamayı öngörürken, diğer taraftan da (Bentham'ın ifadesiyle) yapılacaklar (gündem) ve yapılmayacaklar (gündem-dışı) arasındaki ayrımında rehberlik etmektedir. Yapılacaklar, doğal kurumların kendiliğinden uyumlu dünyasını istikrarsızlık ve belirsizliğe sürükleyecek müdahalelerden uzak tutacak bir öz-sınırlama ilkesi altında, bireysel çıkarların güvenlik ve emniyetini ve onların genel çıkar ve "kamu yararı" ile uyumunu gözetmekten ibarettir. Yapılmayacaklar ise bireylerin ve bireysel çıkarların kendiliğinden uyumlu dünyasına müdahale etmemeyi gerektirir.[17]

Yönetimin yapılacaklar ve yapılmayacaklar ayrımında liberal iktisat rehberlik ederken kendini doğrulama cetvelini ve meşruiyetini genel kurallarla örülü yeni hukukun inşa ettiği kamu hukuku sağlayacaktır. Bu aslında bireylerin kendiliğinden eylemlerinin doğallığı vurgusuna dayalı liberal iktisadın "özel yarar"ın/bireysel çıkarların "kamu yararı" ile uyumunu ölçen hukuka tercümesinden başka bir şey değildir.[18] Bu çerçevede piyasa toplumlarında bireysel çıkarların ve kendiliğinden eylemin temeli "özel mülkiyet" tasarrufunun serbestliğidir. Serbestlik ancak kamu hukukuna dayanarak "kamu yararı" uyarınca kısıtlanabilir. Kısıtlama "özel mülkiyet"in "kamu yararı" için istimlâki, "kamu mülkiyeti"ne dönüştürülmesi ya da kısaca kamulaştırılmasından ibarettir.[19] "Kamu yararı", "özel yarar"ın/bireysel çıkarların uyumlu iktisadi

[16] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France 1978-1979*, Paris: Seuil, 2004, ss. 29-31.

[17] Jeremy Bentham, "Method and Leading Features...", ss. 212–266; Foucault, *Naissance*, ss. 13-14.

[18] A.g.e., ss. 40–48; 274–280.

[19] Liberal anlayış çerçevesinde gelişen "kamu yararı" ile tanımlı "kamulaştırma" kavramı ilginç bir şekilde Türkiye'de mevzuata 1983 yılında, 2942 Sayılı Kamulaştırma Kanunu ile, tam da "kamu" kavramı serbest düşüşteyken girmiştir. Eski mevzuatta mülkiyete el koymak anlamın-

dünyasında değil ama çatışmalı siyasi dünyasında tanımlanacak, yönetim de böylesine inşa olan "kamu yararı" çerçevesinde yapılacaklar ve yapılmayacaklar listesi oluşturacaktır. Ama unutulmamalıdır ki "özel"in temel olduğu yerde "kamu" sınırlı olmalı, "kamulaştırma" bir istisna teşkil etmelidir. Özetle, liberal iktisat rasyonalitesinde bireysel çıkarlar ve "özel mülkiyet" tasarrufu kendiliğinden eylemin uyumlu dünyasını, "kamu yararı" yönetimin yapılacaklar ve yapılmayacaklar ayrımındaki temel göstergeyi, "kamulaştırma" ise yönetimin özel mülkiyet tasarrufuna "kamu yararı" uyarınca müdahalesini ifade etmektedir. Marx'ın eleştirel ayrımı ile söyleyecek olursak, "özel"in doğal kurumları, "kamu"nun ise yapay kurumları temsil ettiği yerde "kamu yararı" yapay kurumların doğal kurumlara müdahale göstergesi, "kamulaştırma" müdahalenin kendisidir. Marx'ın kendi kavramsallaştırma çerçevesinde ise "kamulaştırma", sermaye içi çatışmaların ve/veya sermaye-emek çatışmalarının özel mülkiyetin sınırlarını emek/sermaye lehine/aleyhine genişletmesi ya da daraltması olarak okunmalıdır.

1929'daki Büyük Bunalım bu şekilde gelişen liberal piyasa kurgusunu altüst etmiştir. Liberal iktisatçılar piyasanın kendiliğinden eylem ile doğal işler bir tarafı olmadığı görüşünde birleşmişlerdir. Onlara göre ana mesele artık piyasayı her koşulda işler hale getirmek üzerine odaklanmalıdır, dolayısıyla eski iktisadi ve yönetimsel rasyonalite (liberalizm) rehabilite edilmek üzere sorgulanmalıdır. Bu sorgulamada ilk olarak ön plana çıkan, teşhis ve önerileri ile 1929–1979 arasındaki iktisat politikalarına damga vuran John Maynard Keynes'dir. Keynes, Bentham'ın "unutulan ama faydalı" gündem (*agenda*), gündem-dışı (*non-agenda*) sınıflandırmasını oldukça önemser, krizden çıkmakta önemli rol atfettiği "devlet"in gündemini tarif ederken altını çizerek kullanır.[20] Ona göre iktisadi ilkeler temelli aydınlanmış bireysel çıkarın her zaman uyum ve denge doğuracağına dair liberal çıkarsama doğru değildir. Çoğu zaman bireysel çıkar aydınlanmış da değildir, kendi hedefleri doğrul-

daki, "istimlâk" kavramı kullanılmıştır. Fransızca'da kamulaştırmanın karşılığı olarak kullanılan "*expropriation pour l'utilité publique*" kavramının tam Türkçesi "kamu yararı için istimlâk"tir. "Kamulaştırma" bu kalıbın tek kelime ile ifadesidir. İstimlâk ve kamu yararı kavramlarını Fransızca'daki gibi ayrı ayrı kullanmak liberal anlayış için değil ama günümüzdeki neoliberal anlayış için daha uygun bir tercih olacaktır.

[20] Keynes, "The End...", s. 288.

tusunda ayrı hareket eden insanlar genellikle bunu beceremektedirler.[21] Dolayısıyla, piyasanın çalışması için artık gündemi, yönetimin yapılacaklarını yeniden tanımlamak gerekmektedir. Yönetim piyasayı liberal rasyonalitede olduğu gibi bir öz-sınırlama ilkesi altında kendiliğine bırakmamalı, aksine piyasaya doğrudan ve etkin müdahalelerle uyum ve dengeye getirmelidir. Bu anlamda, (tam istihdam hedefi doğrultusunda) özel sektör teşvik edilirken, kamu yatırımları da gündemde olmalıdır.[22] Keynes'in bu şekilde "kamu"ya görev biçmesi, özellikle 1945–1979 arasındaki dönemde liberal rasyonalitedeki "özel"in "kamu"ya ağırlığını tersine çevirmiş, "kamulaştırma"yı istisna olmaktan çıkarmıştır. Keynesyen yönetim yeni "gündem"i doğrultusunda, sık sık "kamu yararı" için piyasaya etkin müdahale etmiş, "kamulaştırma"lar yapmıştır.[23] Kapitalizmin "altın çağı", 1945–1975 arası kesintisiz otuz yıllık iktisadi büyüme (sermaye birikimi), özünde piyasadaki "özel" çıkarlar (sermaye) için müdahale eden böylesine bir "kamu" (keynezyen devlet) güdümünde gerçekleşmiştir.[24] Ama yine de, uyumlu olmadığının farkına varılan iktisadi dünyanın (doğal kurumlar) serbestlik ve kendiliğindenlik alanı daralmış, her zaman çatışmalı siyasi ve yönetimsel dünya (yapay kurumlar) ise artık iktisadi dünya uyumu ve dengesinin baş sorumlusu olmuştur. Siyaset ve yönetimin alanını genişlettiği bu dönemde, "özel" ve bireysel çıkarlar alanı piyasa işleyişinde temel yerini korusa da, "kamu yararı" da "özel yarar"/bireysel çıkar aleyhine bir gelişme göstermiştir.

1929 Büyük Bunalımı sonrasında Keynes gibi liberalizmin rehabilitasyonuna soyunan başka iktisatçılar da vardır. Önceleri Frieburg Okulu, sonraları Chicago Okulu'nun beslediği, Wilhelm Röpke, August von Hayek ve Milton Friedman gibilerin başkanlık yaptığı *the Mont Pèlerin Society*'nin üyeleri de piyasanın kendiliğinden işlemediği ama işletmek gerektiği konusunda hemfikirdirler.[25] Bunu Bentham'ın sınıflandırmasına dayandırmasalar da, aynı

[21] A.g.e., s. 287–288.

[22] John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, San Diego: Harcourt Brace & Company, 1936 [1964].

[23] Ali Somel, *Kamulaştırmanın Dönüşümü: Özel Yarar İçin Kamulaştırmanın Gelişimi ve Türkiye'de Kamu Politikasına Yansımaları*, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2012, ss. 70–73.

[24] Duménil ve Lévy, *Capital Resurgent*, ss. 184–196.

[25] Foucault, *Naissance*, ss. 135–164; Philip Mirowski ve Dieter Plehwe (ed.), *The Road From*

Keynes gibi, kendiliğinden işlemeyen bireysel çıkarlar alanını yönetimin gündemini yeniden tanımlayarak işletmeyi öngörmektedirler.[26] Ama gündemin içeriği konusunda Keynes'ten oldukça farklı görüşler sürmektedirler. Onlara göre yönetimin gündemi iktisadi rasyonel ve bireysel çıkarları her türlü alana egemen kılarak rekabetin genelleşmesine odaklanmalıdır. Marx'ın kavramları ile okuyacak olursak, onlara göre sermayenin kendiliğine bırakıldığında krize düştüğü gerçeği altında, yönetim etkin ve sürekli müdahalelerle rekabetçi piyasayı her seferinde yeniden üretmeli, sermaye birikimini sürekli kılmalıdır. Bu çerçevede yapay kurumlar doğal kurumların işleyişini doğal kurumların iktisadi rasyonalitesini kendileri de dâhil her yere egemen kılarak sağlamalıdırlar. Liberal rasyonalitede ayrı ve birbirlerini dengeleyici olmaları gereken yapay kurumlar (yasama, yürütme ve yargı) artık yekvücut halinde iktisadi düşünmek, sermaye birikimini körüklemek zorundadır. Bu yeni piyasa kurgusu 1979 sonrası uygulamaya konulan neoliberal iktisat ve yönetim rasyonalitesinin özünü oluşturmuştur.[27] Artık her şey piyasalaşmalıdır, her şeyin piyasalaştığı yerde

**Liberal rasyonalitede ayrı ve birbirlerini dengeleyici olmaları gereken yapay kurumlar (yasama, yürütme ve yargı) artık yekvücut halinde iktisadi düşünmek, sermaye birikimini körüklemek zorundadır. Bu yeni piyasa kurgusu 1979 sonrası uygulamaya konulan neoliberal iktisat ve yönetim rasyonalitesinin özünü oluşturmuştur.**

*Mont Pelerin, the Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

[26] Bu ortak noktayı Jacques Cros 1950'de yazdığı tezde vurgulamaktadır. Keynes'in liberalizme eleştirini liberalizmin revizyonunu öngören 1938 Walter Lippman Konferansı katılımcıları (Friedrich August von Hayek, Lüdwig von Mises, Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Jacques Rueff, Louis Rougier) ile birlikte ele alan Cros'a göre, Keynes gerçek bir neoliberaldir, bkz. Jacques Cros, *Le "Néo-libéralisme" et la révision du libéralisme*, Université de Toulouse, Basılmamış Hukuk (İktisadi Bilimler) Doktora Tezi. Tez, hiç bir zaman yayımlanmasa da, *American Economic Review*'da eleştirisi yapılacak boyutta yankı uyandırmıştır, bkz. Frank Munk, "Le neo-libéralisme: étude positive et critique by Jacques Cros", *The American Economic Review*, 42 (5), 1952, ss. 923–925.

[27] Michel Foucault gelmekte olanı günü gününe yakalamıştır, 1978 sonundaki bir söyleşisinde şunları söylemektedir: "güncel ekonomik kriz ve zengin ve yoksul ülkeler arasında (sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkeler arasında) görülen büyük karşıtlık ve çatışmalar dolayısıyla bir yönetim krizinin doğduğunun görülebileceğini sanıyorum... Günümüzde hem Batı dünyasında hem de sosyalist dünyada krizde olduğunu düşündüğüm şey, bence, insanların yönetilmesini garanti eden bu prosedürler, teknikler ve yöntemler bütünüdür. Bu noktada da insanlar kendilerinin yönetilme tarzı konusunda giderek daha fazla rahatsızlık, güçlük ve hoşgörüsüzlük his-

kamu da piyasalaşacak ve özelleşecektir. Sermaye birikimi için doğal ve yapay tüm kurumların seferber olması şarttır. Liberal rasyonalitenin yapılacaklar ile yapılmayacaklar arasındaki temel göstergesi "kamu yararı", neoliberal rasyonalitede yerini "özel yarar"ların/bireysel çıkarların rekabetine bırakmalıdır.[28] Eski rasyonalitede yönetimsel uygulamaların doğrulama cetveli konumundaki kamu hukuku da bu bağlamda özel hukuk özellikleri kazanacaktır.[29] "Özel mülkiyet" ise artık siyasetin ve yönetimin çatışmalı dünyasında tanımlanan genel çıkarın ifadesi "kamu yararı" ile sınırlı değildir. Bundan böyle yönetim tarafından özelleştirme ve piyasalaştırma ile sürekli yeniden üretilen bireysel çıkarların rekabetçi piyasası "kamu yararı"nı tanımlayacaktır. Bir başka deyişle, "kamu yararı" artık "özel yarar"ların rekabetinin üretilmesidir. Bu süreçte "kamu"nun yerini "özel" alacak, yönetim "kamulaştırma" değil "özelleştirme" yapacaktır. "Kamulaştırma", yönetimin "kamu"yu özelleştirdiği yerde, "özel yarar"ın/bireysel çıkarların tam egemenliği için bir araç olacaktır. Bir başka deyişle "kamulaştırma" artık sermayenin sınırsız egemenliğini tesis etmek ve sermaye birikiminin krizini aşmak için kullanılacaktır.[30]

## Kamulaştırmadan Özelleştirmeye

Türkiye'de kamulaştırma uygulamaları açısından neoliberal dönemdeki önemli gelişme, 08.06.1994 tarih ve 3996 sayılı Bazı Yatırım ve Hizmetlerin Yap-İşlet-Devret Modeli Çerçevesinde Yaptırılması Hakkında Kanun'la ortaya çıkmıştır. Kanun "kamu kurum ve kuruluşlarınca (kamu iktisadi teşebbüs-

setmektedir... İnsanların birbirlerini yönetme usullerinin bütünü yeniden sorgulanmaktadır. ... Belki de yönetim sorununun yeniden değerlendirilmesine ilişkin büyük bir krizin başlangıcındayız" (Foucault, "Michel Foucault ile Söyleşi", s. 316). Bu tespitler çerçevesinde 1978 ve 1979 derslerini yönetim rasyonalitesindeki dönüşüm tartışmalarına ayırmıştır. Neoliberal yönetim rasyonalitesi tartışmaları için bkz. Foucault, *Naissance*, s. 135–190; Alp Yücel Kaya, "Michel Foucault'nun Ekonomik Düşünce Tarihi: Liberal ve Neoliberal Yönetim Rasyonalitelerinde Ekonomi Politik", *İktisatta Yeni Yaklaşımlar* içinde, ed. E. Eren ve M. Sarfati, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, ss. 221–240; Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı, Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 317–408.

[28] Guylain Clamour, *Interet général et concurrence, essai sur la pérennité du droit public en économie de marché*, Paris: Dalloz, 2006, ss. 189–336; Vincent Valentin, *Les conceptions néo-libérales du droit*, Paris: Economica, 2002, ss. 270–366.

[29] Alain Supiot, *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev: Bige Açımuz Ünal, Ankara: Dost Yayınları, 2008, ss. 193–221.

[30] Somel, *Kamulaştırmanın Dönüşümü*, ss. 95–138.

leri dâhil) ifa edilen, ileri teknoloji veya yüksek maddi kaynak gerektiren bazı yatırım ve hizmetlerin, yap-işlet-devret modeli çerçevesinde yaptırılmasını sağlamak" amacıyla yürürlüğe girmiş ve bu çerçevede yapılacak kamulaştırma işlemlerini, 10. maddesi gereği, 2942 sayılı Kanuna havale etmiştir.[31] Böylece kamu faaliyetlerinin özelleştirilmesi yap-işlet-devret modeli çerçevesinde düzenlenirken, kamulaştırma da rekabetçi piyasa öngören özelleştirmenin bir aracı olarak yasal mevzuata girmiştir. Neoliberal yönetim rasyonalitesinde piyasayı var etmekle, önünü açmakla yükümlü yürütme organı, bu yeni anlayışı böylece hukuka da doğrudan yansıtmaktadır, kamuyu özel ile fethetmeye başlamaktadır. Kamulaştırma özel çıkarların sınırsızca rekabet ederek faaliyet göstereceği alanı oluşturacak, başka bir deyişle piyasanın alanını genişletmeye yarayarak, piyasalaştıracaktır.

2000'li yılları etkileyen diğer önemli değişiklik ise, IMF ile yapılan *stand-by* anlaşması ile, 13.08.1999'da Anayasa'nın 3. Bölümünü oluşturan "Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Ödevler"in 3. altbaşlığı "Kamu Yararı" altında yer alan 47. maddesindeki "devletleştirme" başlığının "devletleştirme ve özelleştirme" olarak yeniden düzenlenmesidir. Bunun sonucunda, eklenen ilk fıkra özelleştirmelerin esas ve usullerinin kanunla gösterileceğine, ikinci fıkra ise devlet, kamu iktisadi teşebbüsleri ve diğer kamu tüzelkişileri tarafından yürütülen yatırım ve hizmetlerin kamu değil özel hukuk sözleşmelerine tabi olabileceğine dairdir.[32] Bu düzenleme neoliberal yönetim rasyonalitesi içinde kamu hukukunun özel hukuka yakınlaşması kadar kamu yararı anlayışındaki dönüşümün en somut göstergesidir. Özelleştirme yani rekabetçi piyasa yaratma artık Anayasa çerçevesinde kamu yararı olarak değerlendirilmektedir. 2942 sayılı Kamulaştırma kanununun amaç ve kapsamı da aslında dolaylı olarak yeniden tanımlanmaktadır. Yeni, neoliberal kamu yararı artık özel yarar/bireysel çıkar ve iktisadi rasyonalite temellidir. Özel yararın/bireysel çıkarın kamu yararına/genel çıkara karşı üstünlük kazanarak mevzuata girmesi aynı zamanda liberal yönetim rasyonalitesinin neoliberale dönüşümünün somut bir göstergesidir.

[31] A.g.e., ss. 372–378; Bağımsız Sosyal Bilimciler, *2008 Kavşağında Türkiye, Siyaset, İktisat ve Toplum*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, ss. 296–297.

[32] Esra Dik, *Kamu Yararı*, Mersin Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, ss. 91–92; Somel, *Kamulaştırmanın Dönüşümü*, ss. 367–372; Bağımsız Sosyal Bilimciler, *2008 Kavşağında*, ss. 296–297.

Yasal mevzuatın bu şekilde gelişimi, liberal kamu yararı ilkesini neoliberal kamu yararı ilkesine karşı savunarak bu konudaki direniş ve mücadelenin başlıca alanı olagelen Anayasa Mahkemesi'ndeki iptal davalarının temel dayanağını zayıflatmıştır. Böylelikle hukuk üzerinden verilen mücadelenin özelleştirme ve piyasalaştırmaya engel olmaktan kaldırılması hedeflenmiştir.[33] Bu özelleştirme sürecinde de "1978 tarihli Dördüncü Beş Yıllık Plan (1979–83)'daki saptamalara göre 10 katma bütçeli üretici kuruluş, 40 KİT, özel kanunu olan 14 kuruluş, kamu payı %50'yi aşkın 65 (bağlı) kuruluş ve 111 iştirakten oluşan kamu üretici sistemi"nden kurtulabilen olmamıştır.[34]

Özelleştirme, geniş anlamıyla, "kamusal mülkiyete konu olan fiziksel ya da mali varlıkların özel (gerçek ya da hükmi) şahıslara satışı" dışında yap-işlet-devret modeli örneğinde olduğu gibi "bir mal ya da hizmetin üretim ve/veya dağıtımını sağlamak üzere özel şahıslara imtiyaz verilmesi" ve "yetkili kamu makamları tarafından belirli kurallara bağlanmış olan mal/hizmet üretim ve/veya dağıtımının kuralsızlaştırılmasını ya da kural koyma ve uygulama yetkisinin özerk düzenleyici kuruluşlara devri" olarak sınıflandırılabilir.[35] Yukarıda anlatılan özelleştirme sürecini son grupta yer alan özerk düzenleyici kuruluşlar tamamlamaktadırlar. Sermaye Piyasası Kurulu, Radyo Televizyon Üst Kurulu, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu, Telekomünikasyon Kurumu, Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu, Şeker Kurumu, Tütün ve Alkollü İçkiler Piyasası Düzenleme Kurumu gibi kurullar daha önce kamunun kontrolünde olup yeni dönemde özelleştirilmiş piyasalarda faaliyet göstermekte, bu haliyle de liberal yönetim rasyonalitesinin siyasallaşmış kamu yönetimini siyasetsizleştirerek iktisadi rasyonalite hâkimiyetini kamu yönetimine yerleştirmektedirler.[36]

---

[33] A.g.e., ss. 296-297; Bağımsız Sosyal Bilimciler, *Ücretli Emek ve Sermaye*, ss. 129-132; N. İlter Ertuğrul, "AKP ve Özelleştirme", *AKP kitabı Bir Dönemin Bilançosu* içinde, ed. İlhan Uzgel ve Bülent Duru, Ankara: Phoenix, 2010, ss. 522-556.

[34] Oktar Türel, "Özelleştirme Üzerine Notlar", s. 3. (http://www.bagimsizsosyalbilimciler.org/Yazilar_BSB/IktisatToplum11Agu-Turel.doc) (12.08.2011).

[35] A.g.e., s. 1.

[36] Huricihan İslamoğlu, "Yeni Düzenlemeler ve Ekonomi Politik IMF Kaynaklı Kurumsal Reformlar ve Tütün Yasası", *Birikim*, sayı 158, 2002, ss. 20–27; Huricihan İslamoğlu, "Direniş mi, Yoksa Yeni Bir Siyaset mi?", *Küreselleşmeye Güney'den Tepkiler* içinde, ed. Ceyhun Gürkan, Özlem Taştan ve Oktar Türel, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara: Dipnot Yayınları, 2006, ss. 349–364; Sonay Bayramoğlu, *Yönetişim Zihniyeti, Türkiye'de Üst Kurullar ve Siyasal İktidarın*

Özelleştirmenin ve piyasalaştırmanın bu şekilde hâkim olduğu yapıda, kamunun ("kamu hukukuna tabi olan veya kamunun denetimi altında bulunan veyahut kamu kaynağı kullanan kamu kurum ve kuruluşların") halen faaliyet gösterdiği alanlarda ise, 2002 yılında kurulan Kamu İhale Kurumu denetiminde ve 04.01.2002 tarih ve 4734 sayılı Kamu İhale Kanunu çerçevesinde, kamu kurumları bir piyasa aktörü gibi davranarak, piyasadan mal ve hizmet satın alma yoluyla hizmet görmektedirler. Özetle, özellikle 2001 krizi sonrası ivme kazanan yasal ve kurumsal düzenlemeler sonucu kamu kurum ve kuruluşları geniş anlamıyla özelleştirme süreci dâhilinde mülkiyeti özel kişilere geçsin veya geçmesin, iktisadi rasyonalitenin hâkim olduğu birer piyasa aktörü haline gelmişlerdir.

## Acele Kamulaştırma ve El Koyarak/Mülksüzleştirerek Birikim

Kamu yararının böylesine özelleştirme ve piyasalaştırma ile tanımlandığı bir ortamda acele kamulaştırma da özelleştirerek sermaye birikiminin aracı haline gelmektedir. Özelleştirme kamu faaliyetlerini sermaye birikimine (özel sektöre) devrederken, acele kamulaştırma özel mülkiyet rejimine tabi taşınmaz bir metayı temellük ederek sermaye birikimine (piyasaya) sunmaktadır. Yapılacak her acele kamulaştırma, hangi alanda olursa olsun, dere ıslahı, otoyol veya demiryolu yapımı gibi nihayetinde (ücretli ya da ücretsiz) kamu kullanımına açık bir sonuç verse de, atıl özel mülkiyeti sermaye birikimine (piyasaya) acilen tâbi kılarak, yatırımların herhangi bir aşamasında gündeme gelecek sermaye birikiminin emek-sermaye kutuplaşmasını derinleştirmeyi, yeniden üretmeyi kolaylaştıracaktır. Belediyeler, TCDD, Karayolları Genel Müdürlüğü ve DSİ gibi kamu kuruluşları lehine yapılan acil kamulaştırmalar, farklı hizmetlerin piyasadan ihale ile satın alındığı bir ortamda, tamamen bu kurumların özelleştirilme sürecinin bir parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla acele kamulaştırma sermaye birikimine kapalı özel mülkiyeti sermaye birikimine açarak sermaye birikimini canlandırma, genişletme ve derinleştirmede, özellikle sermaye birikiminin tıkandığı noktalarda, başat rol oynayan bir uy-

*Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004; Yasemin Özdek, *Şirket Egemenliği Çağı, Sosyal Devletten Ceza Devletine*, Ankara: NotaBene Yayınları, 2011, ss. 79–93; 103–180; Ayşegül Sabuktay, *2000'lerde Türkiye'de Devlet ve Kamu Yönetimi, Mülksüzleştirmenin Yöntemi*, Ankara: TODAİE, 2009, ss. 117–171.

gulamaya dönüşmüştür.

EPDK çatısı altındaki enerji yatırımlarına (HES, RES, vb.) bağlı acele kamulaştırma uygulamaları ise bu bağlamda farklılık arz etmektedir. EPDK'nın yıllık faaliyet raporları kurumun kamulaştırma kararlarını kamu yararı olarak nitelendirirken, kamulaştırmaya dair tüm giderlerin kamulaştırma talebinde bulunan şirket tarafından üstlenileceğinin de altını çizmektedirler:

> Elektrik piyasasında üretim ve/veya dağıtım faaliyetlerinde bulunan lisans sahibi özel hukuk tüzel kişilerinin kamulaştırma talepleri Kurum tarafından değerlendirilir ve uygun görülmesi hâlinde veya Doğal Gaz ve Petrol Piyasası Kanunlarında öngörülen faaliyetlerin gerektirmesi halinde, 2942 sayılı Kamulaştırma Kanununda belirtilen esaslar dâhilinde Kurumca kamulaştırma yapılır. Bu konuda Kurulca verilecek olan kamulaştırma kararları kamu yararı kararı yerine geçer. Bu durumda kamulaştırma bedelleri ile kamulaştırma işlemlerinin gerektirdiği diğer giderler kamulaştırma talebinde bulunan lisans sahibi tüzel kişi tarafından ödenir. Ayrıca, Kurumca yapılacak kamulaştırma işlemlerinde, enerji yatırımlarının bir an önce gerçekleştirilmesi amacıyla 2942 sayılı Kamulaştırma Kanunu'nun 27nci maddesi uygulanır.[37]

Bir başka deyişle, olağan piyasa şartlarında arazi satın alma talepleri arazi sahiplerince reddedilen şirketlerin yatırımları, satılması reddedilen arazilerin acele kamulaştırılması kararı ile kolaylaştırılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar bu süreç kamulaştırarak özelleştirme nitelendirmesini akla getirse de, burada söz konusu olan hâlihazırda zaten özel mülkiyet olan taşınmaz metaların başka bir özel mülkiyete tahsisidir. Zaten özel olan bir taşınmazın EPDK veya yürütme organı tarafından talep eden şirkete ihalesiz tahsisi söz konusudur. Bu da taşınmazın özelleştirilmesinden ziyade zorla satışını sağlamaktadır. Belirli bir girişimciye ihalesiz tahsis söz konusu olduğu için bu satışa aracılık özelleştirmeden ziyade tekelleştirmedir. Bu çerçevede her ne kadar kelime anlamı olarak çelişkili olsa da acele kamulaştırma, "acele tekelleştirme yoluyla sermaye birikimi"dir.

---

[37] Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu, *2010 Yılı Faaliyet Raporu*, Ankara, 2011, s. 100. EPDK'nın kamulaştırma sürecine dair ayrıntılı bir inceleme için bkz. Neşe Leblebici, "Enerji Projelerinde Arazi Temini; Kamulaştırma, Kullanma İzni, İrtifak Hakkı Tesisi, Kiralama, Devir, Tahsis", *11. Enerji Kongresi Bildirileri*, 2009, s. 7 (http://www.dektmk.org.tr/pdf/enerji_kongresi_11/125.pdf) (05.09.2012).

Bu bağlamda David Harvey'nin "el koyarak/mülksüzleştirerek birikim" kavramı da gündeme getirebilir.[38] Harvey'in, Rosa Luxemburg'un Karl Marx eleştirisinden yola çıkarak "ilk birikim"in sürekliliğini vurgulaması, kapitalizmin tıkandığı noktalarda kapitalist olmayanı içine alarak, sürekli yoktan bir özel mülkiyet rejimi, metalaşma süreci, sermaye-emek kutuplaşması inşa ettiği görüşü üzerine kuruludur.[39] Ama özel mülkiyetle tanımlı bir piyasada yer alan taşınmazların (metaların) kamulaştırmayla piyasaya veya girişimciye devri söz konusu olduğu, dolayısıyla da bu sürecin zaten var olan piyasayı genişlettiği ve derinleştirdiği göz önüne alındığında Harvey'in kavramsallaştırmasının açıklayıcılığı sınırlı kalmakta, güncel dinamiklerin tarihselleştirilmesi zorlaşmaktadır. Acele kamulaştırmalarda görülen, zaten özel mülkiyet olanın sermaye birikimine sunulmasıdır. Sermaye birikimi için özel mülkiyet Bakanlar Kurulu veya EPDK aracılığıyla temellük edilmekte, özel mülkiyet sahibi mülksüzleştirilmekte, zaten varolan sermaye-emek kutuplaşması sermaye birikimi çerçevesinde yeniden üretilmektedir. Bu da, sermaye-emek kutuplaşmasını doğuran ilk birikim süreci değil, kapitalist üretim çerçevesinde sermaye birikiminin mülksüzlüğü yeniden üretmesinden başka bir şey değildir.[40]

## Acele Niye?

Niye iktisadi yatırımlar için olağan kamulaştırma yerine acele kamulaştırma tercih edilmektedir? Bunun birinci nedeni, 1970'lerin karlılık krizi sonrası yürütme organının kendini iktisadi çıkarlara devretmesi ile ortaya çıkan sürekli

[38] Son yıllarda Türkiye bağlamında farklı alanlardaki kullanımına dair bazı örnekler için bkz. Şemsa Özar, "The Neo-Liberal Paradigm and Small Enterprises: Accumulation by Dispossession in the Case of Turkey", *Neoliberal Globalization as New Imperialism* içinde, ed. Ahmet Haşim Köse ve Fikret Şenses, *et.al.*, New York: Nova Science Publishers, 2007, ss. 245–258; Ahmet Alpay Dikmen, "Bir İlkel Birikim Aracı Olarak Özelleştirme ve Taşeronlaştırma", *EMO Ankara Şubesi Haber Bülteni*, sayı 1, özel ek: Taşeronlaşma ve İş Gücü Esnekliği Dosyası, 2007, ss. 6–16; Serdal Bahçe, "Global Privatization in Energy Sectors: Global "Primitive Accumulation", *Global Privatisation and Its Impact* içinde, ed. Ingrid J. Hagen ve Thea S. Halvorsen, New York: Nova Science Publishers, 2008, ss. 87-101; Sabuktay, *2000'lerde*; Somel, *Kamulaştırmanın Dönüşümü*, ss. 39, 101, 132, 502.

[39] David Harvey, "El Koyarak Birikim", *Yeni Emperyalizm* içinde, çev. Hür Güldü, İstanbul: Everest Yayınları, 2004, ss. 114–151.

[40] Harvey eleştirileri için bkz. Tom Brass, *Labour Regime Change in the Twenty-First Century: Unfreedom, Capitalism, and Primitive Accumulation*, Leiden: Brill, 2001, ss. 136–166; Robert Brenner, "What is and What is not, Imperialism?", *Historical Materialism*, 14: 4, 2006, ss. 79–105.

ve sınırsız sermaye taarruzudur. İkinci nedeni, iktisadi yatırımların giderek artan oranda, eski kamu yararına atfen Danıştay ve Anayasa Mahkemesine götürülmesinden, dolayısıyla da aksamasından kaynaklanmaktadır. Oysa 2001 krizi sonrası Türkiye ekonomisinde iyice hâkimiyetini kuran yeni yönetim anlayışı ekonomik yatırımların aksaması ya da başka bir deyişle sermaye birikiminin işlememesi durumunda işletilmesi üzerine kuruludur. Yeni dönemde işlemeyen sermaye birikimini işletmekle görevli olan yürütme organıdır. Bu bağlamda acele kamulaştırma kararları sermaye birikiminin önünü tıkayan engelleri olabildiğince temizlemeye yarayan, sermaye birikiminin aciliyetine dikkat çeken uygulamalar olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu anlayışın dile geldiği en iyi örneklerden birisi, "adil ve rekabetçi bir piyasa" için kamulaştırma işlemlerinin hızlandırılmasına dair yeni yasal düzenlemeler öngören Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu 2011–2015 Stratejik Plan'ında yer almaktadır:

> Enerji piyasalarında adil ve rekabetçi bir ortamın oluşmasında yeni enerji yatırımları önemlidir. Mevcut durumda yatırımların hayata geçirilmesinde arazi temini yatırım süresine etki eden başlıca faktörler arasındadır. Bu bağlamda, elektrik, doğal gaz ve petrol piyasalarında lisans sahibi tüzel kişiler tarafından kurulacak olan enerji tesisleri için gerekli olan taşınmaz malların teminine yönelik olarak, kamulaştırma, irtifak hakkı tesisi, kiralama, devir, tahsis amacı değişikliği gibi işlemlerin Kurum tarafından en kısa sürede sonuçlandırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. İlgili mevzuatın bu hedefle uyumlaştırılması açısından; acele el koyma kararlarının icrasında yasal düzenleme önerisi hazırlanması; Elektrik, Doğal Gaz ve Petrol Piyasası kanunlarında kamulaştırma, irtifak hakkı tesisi ve kiralamaya ilişkin hükümlerin uyumlaştırılması; Kurum tarafından lisanslandırılan jeotermal kaynaktan elektrik üretimine ilişkin tüm proje unsurlarının kamulaştırma işlemlerinin Kurum tarafından yürütülmesine yönelik çalışmalar yapılacaktır.[41]

Acelenin üçüncü nedeni olağan kamulaştırmalarda ortaya çıkan pürüzlerdir. Artık yerel yönetim ve kamu kuruluşlarının kamulaştırma sürecinde karşılaştıkları engel ve direnişleri ortadan kaldırmak gerekmektedir. Zaten, yürütmenin giderek güçlendiği yeni dönemde, yerel yönetimlerin ve kamu

[41] Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu, *Stratejik Plan, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015*, Ankara, s. 20.

kuruluşlarının yerel çatışmalardan uzak durmak için çoğu zaman kendi yetki alanlarını da yürütme organına transfer ettikleri gözlenmektedir.[42] Kamu kurumlarının karşılaşacağı direniş Bakanlar Kurulu'nun karşılaşacağı direnişe göre çok daha fazla ve dikkat çekici olmaktadır. Çünkü siyasetin alanı yerelde göreli olarak genişliğini korurken merkezde sürekli daralmaktadır. Bakanlar Kurulu yürütmenin başı olarak yatırımların önünün açılması konusunda yüksek irade göstermekte, olası mücadele alanını daraltmakta, acele kamulaştırma kararları aracılığıyla mücadelenin sıklıkla orantısızca yukarıya çekmektedir. Bu durumda olağan piyasalaştırma (sermaye birikimi) olağanüstüleşmekte, piyasalaştırmayı (sermaye birikimini) böylelikle de kolaylaştırmaktadır. Zaten artık yeni dönemde yürütme organının tek görevi piyasanın (sermaye birikimi) önünü açmaktır.[43]

Ama yürütme bu görevi yürütmede tek başına değildir. Liberal rasyonalitede kendisine dengeleyici olması gereken yasama ve yargı ile artık bu yeni dönemde yekvücut olarak piyasa (sermaye birikimi) için çalışmaktadır. Bu bağlamda 1980 sonrası yasamayı kolayca *by-pass* etmek üzere gündeme gelen yürütme organının yasama organı ile yekvücut olduğu "kanun hükmünde kararname"ler örnek gösterilebilir. Aynı şekilde yasamadaki pürüzlerin ve çatışmaların ivedilikle aşılması yolunda yürütmenin 2000'lerde sık sık gündeme getirdiği "torba kanun"lar bu sürece bir diğer örnek olacaktır. 3 Aralık 2013'te TBMM'ne sunulan bir torba kanun tasarısı içerisindeki yargı düzenlemelerine dair kanun tasarısı yürütme, yasama ve yargının yekvücutlaşmasına güncel bir örnek sağlayacaktır. "Danıştay Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Ya-

[42] Şu ifadeler süreç hakkında oldukça bilgilendiricidir: "Bir diğer problem ise kamu kurumlarının ürkekliğidir. Özellikle ilgili kamu kurumlarının taşra teşkilatlarında yetkili olan makamlar, birçok kez yapılan işin ve yatırımın büyüklüğünün etkisinde kalarak hata yapmaktan korkmakta en ufak işlemler için dahi Enerji Piyasası Düzenleme Kurumundan görevlendirme talep etmektedir. Her ne kadar Kurum bu konuda son derece büyük hassasiyet göstererek, yatırımcılara düğüm haline gelen her noktada bir çözüm yolu yaratmaya çalışsa da, bu durum hem Kurumun hem de yatırımcının iş yoğunluğunu artırmakta ve ciddi zaman, emek ve para kaybına yol açmaktadır. Bazen Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu ile hiçbir ilgisi olmayan işlerde dahi Kurumdan yazı talep edilmesi işleri çözümsüz bir hale getirip, uzun süreli tıkanmalara yol açmaktadır." Beril Pınar Tandoğan, "Türkiye'deki Enerji Projeleri İçin Yürütülen Kamulaştırma İşlemleri, Mevcut Politikalar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *15. Uluslararası Enerji ve Çevre Fuarı ve Konferansı – ICCI*, 2009, s. 8–9 http://www.bptandogan.av.tr/makaleler.html (05.09.2012).

[43] Bahçe, "Global Privatisation", s. 99.



pılmasına Dair Kanun Tasarısı" tüm iktisadi yatırımlara dair davalarda "ivedi yargılama usulü" önermektedir.[44] İvedi yargılamada, dava açma ve savunma dilekçesi hazırlığı sınırlandırılarak karar aşamasına ivedilikle gelinmesi öngörülmektedir. Yürütmeyi durdurma isteminin reddi kararlarına itiraz olamayacaktır. İvedi kararların temyiz süresi yedi günle sınırlandırılacaktır, temyizden sonunda verilen kararlar için karar düzeltme başvurusu hakkı tanınmayacaktır.[45] Sonuç olarak neoliberal yönetim rasyonalitesinde hedeflenen iktisadi yatırımlar (sermaye birikimi) önündeki olası engellerin yasama, yürütme ve yargı tarafından hep birlikte acelelik veya ivedilikle ortadan kaldırılmasıdır. Özellikle 2008 krizi sonrası yatırımların (sermayenin) kaybedecek vakti artık kalmamıştır, önünü bir an önce açabilmek ve görebilmek istemektedir.

## Acele Kamulaştırmaya Dur!

Acele kamulaştırma kararlarının iktisadi yatırımlarda ön plana çıkması hukuki mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Danıştay'a yapılan yürütmeyi durdurma veya iptal başvuruları bu bağlamda önem kazanmıştır. EPDK ile ilgili ilk dava örneği EPDK'nın, 2004 tarihli Bakanlar Kurulu kararına dayanarak, Çanakkale, Biga, Değirmencik köyünde bulunan taşınmazların İçdaş Çelik Enerji Tersane ve Ulaşım Sanayi A.Ş.'nin üretim tesisleri yapabilmesi için kamulaştırılmasına dair 2008'de aldığı karar sonucu meydana çıkmıştır. Bu karara karşı açılan iptal davası Danıştay 6. Dairesi'nde reddedilmiş, yapılan itiraz sonucu (itiraz no 2010/979), İdari Dava Daireleri Kurulu oyçokluğu ile (4 karşı oya karşılık 27 oyla) dava konusu işlemde "hukuka uyarlık bul-

[44] İktisadi yatırımlara dair davalardan kasıt "ihale, acele kamulaştırma, ÇED olumlu belgesi ya da ÇED gerekli değildir kararları, Özelleştirme Yüksek Kurulu kararları, turizm teşviki kapsamında satış, tahsis ve kiralama işlemleri, kentsel dönüşüm kapsamındaki Bakanlar Kurulu kararlarının iptali davaları"dır, bkz. Arif Ali Cangı, "İdari Yargı Değişikliği Torbasında Neler Var?" http://www.izmirizmir.net/arif-ali-cangi-idari-yargi-degisikligi-torbasinda-neler-var-y3515.html (14.01.2014).

[45] A.g.e.

mayarak" yürütmenin durdurulmasına karar vermiştir (13.02.2011). Kararın gerekçesinde

> 'acelelilik hali'nin Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca yapılacak tüm kamulaştırma işlemleri gösterilerek konu yönünden bir sınırlama içermediği, çerçeve çizilmediği, 'acelelik hali'nin somut olarak belirtilmediği, uygulama açısından süreklilik öngördüğü gibi Bakanlar Kurulu'na tanınan yetkinin başka makam ya da mercilerce takdir edilerek kullanılmasına olanak sağladığı, mülkiyet hakkının korunması, kullanılması ve sınırlandırılması yönünden belirsizlik yarattığı, mülkiyet hakkı ile sınırlandırılması arasındaki dengenin neden gösterilmeyerek zedelendiği görülmektedir.

değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu kararda da görüldüğü gibi, açık olarak "kamu yararı" tartışması ve değerlendirmesi yapılmadan, şirketin çıkarlarına karşı özel mülkiyet hakkının korunması söz konusudur. Bu liberal yönetim rasyonalitesinde bireysel çıkarların kendiliğinden eylemini ve serbestiyetini diğer çıkarlara verilecek zararla sınırlayan anlayışla ve bu anlayışın temsil ettiği liberal "kamu yararı" ilkesi ile uyumludur. Bununla birlikte artık özelleşmiş enerji piyasasındaki düzenleme ve denetimlerinden sorumlu EPDK'nın özel mülkiyet tasarruf haklarını göz ardı ederek piyasanın ya da yatırımcının (sermaye birikiminin) önünü açacak bir kamulaştırmaya gitmesi, bunda da farklılıkları göz ardı ederek bir genelleştirme öneren Bakanlar Kurulu kararına dayanması sorunlu görülmüştür. Bu anlamda, piyasada (sermaye birikiminde) kolaylaştırıcı rol oynaması gereken EPDK ve yürütme organı dizginlenmiş, piyasayı oluşturan özel mülkiyet sahiplerinin kendiliğinden doğal uyumu zımnen vurgulanmıştır. Bu liberal rasyonalite ile uyumlu yoruma göre, kamulaştırma, doğal alışveriş piyasasının işlemediği yerde, alışverişi kolaylaştırmak ve ne olursa olsun gerçekleştirmek için gündeme gelmemelidir.

Bu karar sonucu, bu sefer Elazığ İli Karakoçan İlçesinde bulunan taşınmazların (Peri Suyu üzerine) HES yapımı için acele kamulaştırmasına dair 11.11.2010 tarihli EPDK kararına karşı iptal davası, EPDK'nın Bakanlar Kurulu'ndan 2004'de devraldığı ve uyguladığı acele kamulaştırma kararına iptal davası ile birlikte açılmıştır. Danıştay Altıncı Dairesi 14.12.2011'de yürütmeyi durdurma kararı almış, 2004 yılında EPDK'ya devredilen yetki uygulanamaz

hale gelmiştir. Danıştay, 6. Dairesi'nin (Dava Esas no: 2011/6395) 16.04.2012 tarihli gerekçeli kararında Danıştay Savcısının inceleme sonucu şöyledir:

> [D]ava konusu EPDK'ca Yapılacak Kamulaştırmalarda 2942 sayılı Kamulaştırma Kanunun 27. Maddesinin Uygulanmasına Dair Bakanlar Kurulu Kararı incelendiğinde; "acelelik hali"nin EPDK'ca yapılacak tüm kamulaştırma işlemleri gösterilerek konu yönünden bir sınırlama içermediği, çerçeve çizilmediği, "acelilik hali"nin somut olarak belirtilmediği, uygulama açısından süreklilik öngörüldüğü gibi Bakanlar Kurulu'na tanınan yetkinin başka makam ya da mercilere takdir edilerek kullanılmasına olanak sağladığı, mülkiyet hakkının korunması, kullanılması ve sınırlandırılması yönünden belirsizlik yarattığı, mülkiyet hakkı ile sınıflandırılması arasındaki dengenin neden gösterilmeyerek zedelendiği görülmektedir. Bu itibarla, dava konusu Bakanlar Kurulu Kararı ile bu Kararın uygulanması yolundaki kamulaştırma işleminde hukuka uyarlık bulunmamıştır.

Danıştay'ın gerekçeli kararı savcının yorumuyla aynı düzlemdedir ve iptal kararı oy birliği ile alınmıştır. 6. Daire kararında Çanakkale Biga kararındaki yorumunu yenilemiş, "acelelik hali"ni ya da olağanüstülük durumu tespitini ikna edici bulmamıştır. Böylesine olağanüstü bir durum tespit yetkisinin sınırsızca yetki tanınan tarafından bir başka kuruma devredilmesi uygun görülmemiştir. "Acelelik hali"nin ya da olağanüstülüğün özel mülkiyet haklarının korunmasında dengeyi bozucu bir etki yapacağının altını çizilmesi de bu çerçevede önem kazanmaktadır:

> Kamulaştırma işlemlerinde acelelik halinin uygulanabilmesi için Bakanlar Kurulu kararında, acelelik hali ve bu hali gerekli kılan durumlar ile gerek acele kamulaştırmanın konusu, gerekse acele kamulaştırılacak taşınmazlar açıklıkla gösterilmek suretiyle acele kamulaştırmanın kapsamı ve çerçevesinin belirlenmesi, acelelik halinin dışındaki durumlar için Bakanlar Kurulu kararının uygulanmasını sağlayacak ayrıntıya kararda yer verilmesi, yasa koyucu tarafından acelelik halini belirleme konusunda Bakanlar Kurulu'na tanınan yetkinin başka bir makam ya da mercii tarafından kullanılması sonucunu doğuracak, yetki devrini içerecek unsurlar taşımaması gerekmektedir.
>
> Bu çerçevede dava konusu işleme dayanak oluşturan Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca Yapılacak Kamulaştırmalarda 2942 sayılı Kamulaştırma Kanununun 27. Maddesinin Uygulanmasına Dair Bakanlar Kuru-

> lu Kararı incelendiğinde; "acelelik hali"nin Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca yapılacak tüm kamulaştırma işlemlerini kapsayacak şekilde belirlendiği, herhangi bir çerçeve çizilmediği, "acelelik hali"nin somut olarak belirtilmediği, uygulama açısından süreklilik öngördüğü gibi Bakanlar Kurulu'na tanınan yetkinin başka makam ya da mercilerce takdir edilerek kullanılmasına olanak sağladığı, mülkiyet hakkının korunması, kullanılması ve sınırlandırılması yönünden belirsizlik yarattığı, mülkiyet hakkı ile sınırlandırılması arasındaki dengenin gösterilmeyerek bozulduğu görülmektedir.
>
> Öte yandan, anılan Bakanlar Kurulu Kararında konu yönünden bir sınırlama getirilmeyerek ve uygulama açısından da süreklilik gösterecek şekilde Enerji Piyasası Düzenleme Kurumunca yapılacak tüm kamulaştırma işlemlerinde acele kamulaştırma hükümlerinin uygulanmasına karar verilerek genel nitelikte bir karar alınması hukuken mümkün olmadığından, anılan Bakanlar Kurulu kararına dayanılarak tesis edilen kamulaştırma işleminde de hukuka uygunluk bulunmamaktadır.

Bu karar 2004 sonrasında inşa edilen olağanüstü hal şartlarına ve zayıfların (küçük mülkiyet sahiplerinin) aleyhine güçlülerin (büyük sermaye sahipleri) lehine piyasalaştırmaya (sermaye birikimine) dur demektedir. Aynı zamanda acele kamulaştırmanın alanını genişletecek yeni yasal düzenlemeleri de (örneğin 2012 tarihli 6306 sayılı Afet Risk Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun'un 6. Maddesinin 2. Fıkrası[46]) etkileyerek, acele kamulaştırma uygulamasının alanını daraltmaktadır. Hatta bu karar sonucunda, EPDK'nın piyasadaki "görünmez eli" artık görünür hale gelmiş, Temmuz 2012'den bu yana EPDK'nın acele kamulaştırma kararları Bakanlar Kurulu tarafından alınmaya başlanmıştır. Acele kamulaştırma, faaliyet raporlarının sayfalarından çıkarak Resmi Gazete'de görünür hale gelmiştir. Bunun sonucunda Bakanlar Kurulu'nun bizzat aldığı acele kamulaştırma kararları çok büyük artış göstermiştir; Bakanlar Kurulu'nun 2011'de aldığı ve bu yıla kadarki en yüksek karar sayısı 33 iken, karar sayısı 2012'de (çoğu Danıştay'ın gerekçeli kararı sonrasında olmak üzere) 171'e, 2013'de 288'e çıkmıştır (Tablo 1 ve 7). Hatta EPDK'nın Danıştay tarafından iptal edilen acele kamulaştırma kararları

[46] "Üzerindeki bina yıkılmış olan arsanın maliklerine yapılan tebligatı takip eden otuz gün içinde en az üçte iki çoğunluk ile anlaşma sağlanamaması hâlinde, gerçek kişilerin veya özel hukuk tüzel kişilerinin mülkiyetindeki taşınmazlar için Bakanlık, TOKİ veya İdare tarafından acele kamulaştırma yoluna da gidilebilir..." (2012 tarihli 6306 sayılı Kanun).

bu sefer Bakanlar Kurulu kararı olarak çıkartılmaya başlanmıştır. Danıştay'ın Çanakkale Biga'daki iptal kararı üzerine, Bakanlar Kurulu 01.08.2012'de 2012/3389 sayılı "Çanakkale İlinde Tesis Edilecek İçdaş Biga Termik Santralinin Yapımı Amacıyla Bazı Taşınmazların Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu Tarafından Acele Kamulaştırılması Hakkında Karar"ı Resmi Gazete'de yayımlamıştır. Yürütme organının enerji yatırımlarının önünü açmak yönündeki aceleci ısrarı gündemdedir ama ortaya konulan hukuki mücadele ile acele kamulaştırma kararı kamuoyunda görünür olmuş, siyasetin önünü açacak şekilde tartışmaya açmıştır.

Piyasanın olağanüstü hal ilan ederek acelelik ve ivedilik talep ettiği 1970'ler sonrasının bu yeni kriz döneminde toplum siyaset ve hukukla direnmekte, özellikle hukuk alanında önemli bir mücadele yaşanmaktadır. Türkiye'de enerji konusundaki olağanüstü durumlara dair karar verme mercii böylesine bir süreç sonunda kendisi enerji piyasasında görünen ama kararları görünmez olan EPDK'dan tekrar kendisi siyaset alanında kararları Resmi Gazete'de görünür olan Bakanlar Kurulu'na geri dönmüştür. Bu şekilde Resmi Gazete'de yayımlanır ve görünebilir hale gelen acele kamulaştırma kararları tartışılır hale gelmiştir; yeni hukukun doğurduğu iktisadi çıkarların egemenliği altındaki siyasetsizleştirme etkisine rağmen, siyasetin alanı böylelikle tekrar genişleyebilmiştir.[47]

[47] Acele kamulaştırma Türkiye coğrafyasını olağanüstü hal ilan ederek piyasalaştırırken, EPDK adına acele kamulaştırmalar dışında da hukuki mücadele sürmektedir. Bakanlar Kurulu'nun aldığı İzmir Efemçukuru'ndaki altın madeni lehine acele kamulaştırma kararına karşı söz konusu taşınmaz sahibi Ahmet Karaçam Danıştay'da iptal davası açmış, 2009'dan bu yana sonucu beklenen dava Ağustos 2012'de nihayet sonuçlanmış, Efemçukuru'ndaki acele kamulaştırma kararı Danıştay İdari Dava Daireleri Kurulu tarafından bozulmuştur. Bu iptal kararı genel olarak acele kamulaştırma kararları, özel olarak da bu süreçte ortaya çıkan iktisadi aklı durdurmak yolunda oldukça önemlidir. Ekonominin işgaline karşı hukukla direnişin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

# Carl Schmitt, Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı

Ayşegül Kars KAYNAR*

## I

Uzun zamandır yargı AKP'nin siyasi tercihleri ile uyumlu kararlar veriyor. Anayasa Mahkemesi, devlet okullarında din eğitimini yaygınlaştıran ve 4+4+4 eğitim sistemini getiren yasayı laikliğe uygun buluyor. Danıştay, üniversite öğrencilerinin türban takması konusunda AKP'nin siyasetini destekliyor. Asli hukuk ve ceza mahkemeleri Leman Mizah Dergisi'nde yayımlanan Başbakan ile ilgili karikatürü suç sayıyor; Hrant Dink davasında devleti, Sivas katliamı davasında Sünni Müslümanları ve Deniz Feneri davasında da bizatihi AKP'nin kendisini koruyor. Hal böyle olunca, yargı erkini hükümetten bağımsızlaştıran ve siyasetin hukuka müdahalesini zinhar yasaklayan anayasal devlette, yasal normların uygulanışı ile siyasi iktidar arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek gerekli oldu. Bu yazı, bu yeniden düşünmeyi Carl Schmitt'in hukuk kuramı etrafında yapacaktır.

Türkiye'de anayasal devlet tam manasıyla en azından şekil unsurları itibari ile 1961 Anayasası ile kuruldu; o tarihe kadar eksik olan kuvvetler ayrılığı, cumhurbaşkanının tarafsızlığı[1], yargı bağımsızlığı ve yargı denetimi[2] 1961'de askeri müdahale sonrası geldi. Bu tarihten itibaren anayasal devlet ve siyasi iktidar arasındaki ilişki, bir nefis terbiyesi olarak gelişti. Bilindiği üzere ana-

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Politika ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1]1961 Anayasası'na kadar Cumhurbaşkanı, partisinden istifa etmek zorunda değildi. Aynı zamanda Cumhuriyet Halk Fıkrası Genel Başkanı olan Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün tarafsız olmadığı eleştirilerini getiren Demokrat Parti, 1950'de iktidara geldikten sonra bu kuralı devam ettirdi. Celal Bayar, genel başkanlıktan istifa etmiş olmasına rağmen, Demokrat Parti üyeliği ve milletvekilliği devam etmiştir. Cumhurbaşkanı olduğu yıllarda, IX., X. ve XI. Dönem İstanbul Milletvekili olarak Meclis Albümü 'nün 2. Cildinde yer almaktadır.

[2]Anayasa Mahkemesi 1961 Anayasası ile kurulmuştur.

yasal devletin temeli, sınırlı iktidardır. Anayasa ve anayasacılık, devlet iktidarının sınırlanması düşüncesini ifade eder. Başka bir değişle anayasal devlet, siyasi iktidarın denetlenmesi sorununa bir çözüm arayışıdır.[3] Buna göre siyasi iktidar, devlet içinde yapabileceklerini yapmayacak; *kendine hâkim olacaktır*. Bu sınırlamanın görev ve işlevi, temel olarak, hukuka ve hukuk sisteminin en tepesindeki norm olan anayasaya aittir. Yine çok iyi bildiğimiz üzere, ilke şudur: Siyasi iktidarı elinde bulunduran siyasi parti ya da partiler, daha önceden belirlenmiş, genel, açık ve anlaşılır yasalar çerçevesinde devleti yönetecektir. Anayasal devlet siyasi iktidarın çevresini hukuk ile sarar; yönetenleri hukukla bağlar. *Hukukun üstünlüğü* ilkesi bundan çok daha başka bir şey değildir. Devlet içerisinde hukuk, siyasi iktidardan daha üstündür. Devleti yöneten kişiler, parti çıkarları yahut kişisel kararlar değil; nesnel, genel, objektif, sabit yasalardır. Siyasi iktidar, anayasa ve yasaların oluşturduğu, yönetici norm sisteminden dışlanmış; bu normatif düzenin sadece uygulayıcısı haline gelmiştir. Yahut siyasi iktidar, normatif bir düzene boyun eğdirilmiştir. Böylece devleti ve toplumu bir siyasi parti, onun tercihleri ve iktidarı değil; yasal normlar yönetir gibidir. Siyasi iktidarın, hukukun üstünlüğü ilkesinin normatif düzeni karşısında iyiden iyiye bastırılmasıyladır ki, aslında partizan[4] bir niteliğe sahip siyasi iktidar tarafından yönetilen devletin, farklı siyasi görüşler ve inançlar karşısında eşitliği ve tarafsızlığı sağlanır. Açıktır ki hukukun üstünlüğü ilkesi hukuk sistemine değil, siyasi rejime dair bir ilke, öneri ve beklentidir.[5]

Carl Schmitt, liberal parlamenter sistem ve modern devleti eleştirirken, hukukun üstünlüğü siyasi ve hukuki rejiminin kişilerden, kararlardan, öznellikten, siyasetten ve iktidardan arındırılması sürecini vurgular. Bu vurgu

[3] Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2003, s. 3–4.

[4] "Partizan" nitelemesini Schmitt'in başka eserlerinde geliştirdiği "partizan" kavramıyla karıştırmamak gereklidir. Burada kullanılan anlamıyla partizanlık, "bir siyasi parti tarafından kullanılma" olarak özetlenebilecek basitlikte olan bir niteliğe gönderme yapar. Bu niteliğin önemini ise en iyi, yasama, yürütme ve yargı iktidarlarını karşılaştırarak anlayabiliriz (bu karşılaştırmaya ilerleyen satırlarda yine değinilecektir). Yasama ve yürütme, kaynağını parlamentodan alan iktidarlardır. Bu parlamenter iktidarlar aynı zamanda siyasi partiler tarafından kullanılırlar. Bu nedenle de partizan bir güç olarak nitelendirilmeyi hak ederler. Ancak yargı iktidarını kullanan özne, kaynağını parlamentodan almaz; parlamenter olmadığı gibi partizan da değildir. Bu bağlamda partizanlık, taraflı ve bağımlı olma anlamlarını içinde barındırırken; yargının partizan olmaması, onun tarafsızlık ve bağımsızlığına bir referanstır.

[5] Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, s. 9.

*Siyasal Kavramı*'nda devletin tarafsızlığı ve *Siyasi İlahiyat*'ta hukuki şekil ve karar sorunu olarak egemenlik tartışılırken örtüktür; *Legality and Legitimacy* ve *Constitutional Theory*'de ise çok daha belirgindir. Buna göre hukukun üstünlüğünde, devlet yönetiminde gerçek ya da tüzel hiçbir kişi yer almaz; sadece ve sadece atıfta bulunulan normlar, kurallar vardır. Hükümetin çıkardığı yasanın meşruiyetinin kaynağı nedir? Parlamento. Parlamentonun meşruiyetinin kaynağı nedir? Seçimler. Seçimlerin meşruiyetinin kaynağı nedir? Seçim yasası. Seçim yasasının meşruiyetinin kaynağı nedir? Anayasa. Böylece, hükümetin de parlamentonun da meşruiyetlerinin kaynağı "muhafazakârlık", "parti", "başbakan" değil, başka bir norm ve yasadır.[6] Hukukun üstünlüğü ile yönetilen anayasal devlet, siyasi iktidarı elinde tutan partinin karar ve tercihlerinden etkilenmeyen, önceden konulmuş, genel ve şahsi olmayan normlar tarafından yönetiliyor gibidir.

Böylece partizan iktidar ile ilişkilendirilebilecek her türlü şahsî ve siyasî unsur, devlet yönetiminden, devleti yöneten kurallardan silinir. Devletin bütün eylemleri, yasaların tanıdığı hak ve yetkiye dönüşmüştür. İktidar sahipleri, kendilerine yasaların verdiği görev ve yetkiyi kullanmaktan başka bir şey yapmıyor gibidirler.[7] Bu şekilde, bütün siyasi iktidarlar hukuka dayanarak, hukuk adına yönetiyor olurlar, aynı AKP gibi. 2002'den beri iktidar olan AKP için hukukun üstünlüğü ilkesini zedeleyen bir iktidar olduğu yorumu yapılabilir. Ancak tersine, hukuk devletinin işleyişi ile dilini çok iyi anlayan ve kendi partizan iktidarından kaynaklanmayan kimi eksikleri sadece suiistimal eden bir iktidar olduğu da pekâlâ söylenebilir. AKP ve Genel Başkanı ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan sıklıkla sadece ve sadece yasalar ne gerektiriyorsa onu yapmakta, sadece ve sadece anayasanın onlara verdiği yetkiyi kullanmakta ve neredeyse hiç iktidarlarını kullanmamakta, hiç kendi tercihlerine göre yönetmemektedirler.

Anayasal devlet içinde siyasi iktidar ile normatif düzen arasındaki ilişki tekdüze ve sorunsuz değildir. Bir yandan anayasal devlet, hukukun üstünlü-

[6] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge: MIT, 1985, s. 19.

[7] Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Durham: Duke University Press, 2008, s. 93; Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, Durham: Duke University Press, 2004, s. 4.



ğü ile siyasi iktidarı normatif düzenden uzaklaştırır ve onu sınırlar; öte yandan parlamenter sistem yasama ve yürütme iktidarlarını pratik olarak çoğunluk partisinin eline verir. Böyle olunca, parlamentonun yasama fonksiyonunun kendisi, yasal normların siyasi iktidarı dışlayamadığının en bariz örneği olur. Yasal normları yapan, çok partili ve çok sesli parlamento değil, parlamentodaki çoğunluktur. Liberal parlamenter sistemlerde yasal normların ilahi, kutsal, evrensel değerler oldukları pek söylenemez; daha ziyade, o anki çoğunluğun o anki iradesi ve kararından ibarettir.[8] Bu nedenle hukukun üstünlüğü ilkesinin sunduğu meşruiyetin ve hukukun nihai dayanağının yine bir norm olduğu iddiası, uygulamada meşruiyetin ve hukukun nihai dayanağının parlamenter çoğunluk olduğu bilgisine dönüşür. Yasaların buyruğu, hele bu çoğunluk AKP gibi tek bir parti ise, partizan iktidarın isteği ve iradesidir.[9]

Yine de asıl kritik konu yasal normların nasıl çıkarıldığı değil, nasıl uygulandığıdır. Yasal normların hayata geçirilmesi, somut olaylara uygulanması gerekir. Bu uygulamayı yapacak olan ise yürütme ve yargı iktidarlarıdır. Ancak yasaların uygulanmasında asıl mesele yargıdır. Zira yürütme, yasama gibi parlamentodan kaynağını alan ve parlamentodaki çoğunluk tarafından kullanılan hali hazırda partizan bir otoritedir. Ancak yargı, parlamento ve partizan otoritenin erişimine kapalı; tarafsız ve salt devlete ait bir iktidardır. İlk olarak, bu iktidarı kullanma otoritesi sadece hukukçulara (hâkim ve savcıya) aittir. İkincisi, yargı eliyle yasaların uygulandığı organlar olan mahkemeler, parlamenter meşruiyete sahip değildir; hâkim ve savcılar halk tarafından seçilmez, parlamento tarafından atanmaz. Parlamentonun seçimlerinden bağımsız kendi seçim döngüleri vardır. Bu nedenle siyasi iktidar ile normatif düzen arasındaki ilişkinin ne kadar sıhhatli ve anayasal devletin öngörülerine uygun

[8] A.g.e., s. 39.

[9] Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 64.

işlediğine dair yapılacak analizin asli inceleme alanı, yasal normların mahkemelerde yargısal uygulanışı; kısaca, yargı kararlarıdır. Yargı kararları siyasi etki ve kararlardan uzak tutulduğu müddetçe, anayasal devletin normatif düzeni işliyor demektir.

Hukukun üstünlüğü ilkesi, yasaların uygulanışını sorunsallaştırmaz. Yasaların uygulanışını, yasaların yapımını takip eden neredeyse otomatik bir süreçmiş gibi düşünür. Buna göre, hâkim ve savcılar sadece ve tamamen normlara tabiidirler. Bu nedenle verecekleri kararlar, yasal normların gerçekleşmesi olacaktır. Dahası, yargı kararları hesaplanabilirlik ve ölçülebilirlik ilkelerinin hâkimiyeti altındadır. Buna göre, yasal normlar geneldir. Akla gelebilecek tüm olay ve durumlar, hiç bir şüpheye mahal vermeyecek biçimde, açık ve genel normların altında toplanabilir. Ayrımcılık yapılmaz. Yani, hukukun üstünlüğü ilkesi herhangi bir somut olayın ya da durumun normdan sapma göstermesini kabul etmez. Normlar somut olayları kapsamlarına alırken, aynı zamanda bu somut olaylardan etkilenmez, değişikliğe uğramazlar. Yasaların yargı tarafından uygulanmasını özetleyen belki de en güzel örnek "yasa önünde eşitliktir." Yasa önünde eşitlik, yasaların herkese, her duruma ve olaya, ayrım yapılmaksızın ve de aynı şekilde uygulanacağını söyler. Yasa, her durum ve kişi karşısında aynı anlama gelecektir; her durum ve kişiye aynı muameleyi yapacaktır; aynı suçlar karşısında aynı cezai yaptırımı öngörecektir. Böylece, herkes için ortak yasal normların varlığı, herkes için ortak yargı kararları doğuracaktır.

Ancak Schmitt'e göre norm ne olduğunu söylemesine rağmen, kendini somut olaylara kimin nasıl uygulayacağını söylemez. Bir örnek üzerinden gidelim. 1982 Anayasası'nın ikinci maddesi Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunu söyler. Madde 136, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurar. Madde 24, din kültürü ve ahlak bilgisi dersini ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu ders yapar. Yani, anayasanın ikinci maddesi devletin laik olduğunu söyler; ancak Diyanet İşleri Başkanlığı ve zorunlu din dersinin varlığı karşısında laiklik normunun ne anlama geldiğini ve nasıl uygulanması gerektiğini söylemez. *On The Three Types of Juristic Thought*'da belirtildiği üzere yasalar kendi kendilerini yönetemez, somut duruma uygulayamaz ve kendilerini dayatamazlar.

**1982 Anayasası'nın ikinci maddesi Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunu söyler. Madde 136, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurar. Madde 24, din kültürü ve ahlak bilgisi dersini ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu ders yapar. Yani, anayasanın ikinci maddesi devletin laik olduğunu söyler; ancak Diyanet İşleri Başkanlığı ve zorunlu din dersinin varlığı karşısında laiklik normunun ne anlama geldiğini ve nasıl uygulanması gerektiğini söylemez.**

Kendi kendilerini yorumlayamaz, tanımlayamaz ve kendi başlarına yaptırım uygulayamazlar da. Bir norm olmaktan çıkmadan, kendilerini yorumlayacak ve yönetecek olan somut kişileri belirleyemez ya da atayamazlar.[10] Bunları yapmak ve hayata geçmek için yasal normlar belirli bir somut düzene ihtiyaç duyarlar.

Hal böyle olunca, yargı kararları, uygulanan yasal normun içeriğinden çıkarılamaz.[11] Schmitt'in kendi sözleriyle, normun ne olduğu ve nasıl uygulanması gerektiği sorusunun yanıtını normun kendisinde arayamayız.[12] Bu kabul, çok kolay görünür; ancak bir o kadar da radikal sonuçları vardır. Zira aslında bu kabul ile şunu demiş oluyoruz: Laiklikten ne anlaşılması gerektiği, laiklik normundan bağımsız bir meseledir. Laiklik normunun ne olduğu, ne ifade ettiği ve nasıl uygulanması gerektiğini normatif sistem dışındaki *başka bir yerde* aramak gereklidir. Bu durumda, laiklik normuna referans verilerek alınmış yargı kararlarını *başka bir şey* belirliyor demektir. İşte bu başka yer ve başka şey, hukukun üstünlüğü ilkesinin dışladığı öznel *karar*dır. Schmitt'e göre yasal normların mahkemelerde hayata geçirilmesi hiçbir zaman sadece normlara dayanmaz; yargı kararları normdan türetilemeyen, ondan bağımsız ve bu nedenle de yasal normlara atıfla tam manasıyla meşrulaştırılamayan bir *kararı* içerir. Maus'un sözleriyle bu karar "yasanın içeriğine dair bir kayıtsızlık anıdır".[13] O halde yargı kararlarında, *karar*

[10] Carl Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought*, Westport, Connecticut: Praeger, 2004a, s. 51.

[11] William E Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law*, Maryland: Rawman and Little Publishers, 1999, s. 117.

[12] Schmitt, *Political Theology*, s. 32–33.

[13] Ingeborg Maus, "The 1933 "Break" in Carl Schmitt's Theory", *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism* içinde, ed. D. Dyzenhaus, Durham: Duke University Press, 1998, s. 201.

anı ile birlikte, normdan bir bağımsızlaşma yaşanmaktadır.[14]

Schmitt'in yargı kararlarına öznel kararı dâhil etmesi pek de şaşırtıcı gelmeyebilir. Zira Schmitt denilince akla ilk gelen kavramların başında *karar* ve *kararcılık* gelmektedir. Schwab'a göre Schmitt'de kararcılık birbiri ile ilişkili iki noktayı aydınlığa çıkarır. İlk olarak, bir bireyin kaotik bir duruma müdahale ederek düzen, barış ve istikrarı sağlama gücünü ifade eder. İkinci olarak, bu bireyin yeni kurulan istikrarı ve düzeni koruma yükümlülüğünü ifade eder. Düzen, barış ve istikrarın bozulması durumunda, düzeni yeniden inşa etmek için gerekli tüm çabayı sarf etmek bu kişinin sorumluluğudur.[15] Bu durumda kararcılık, ilk olarak, devleti ve toplumu kaostan çıkarma ve düzeni kurmanın temeli olarak görülmektedir. Kararcılığın bu anlamı Taner Yelkenci tarafından da kullanılmıştır. Yelkenci'ye göre hukuki düzen kaynağına doğru takip edildiğinde egemenin temyiz edilemeyen nihai kararına ulaşılır. Bu emrin hiçbir yasal ifadesi yoktur. Buna göre kararcılığın ana fikri, kurucu olanın hukuk değil, egemen olduğu; hukuku yaratanın da devlet olduğudur.[16] Benzer şekilde, yine Yelkenci *Siyasi İlahiyat*'a referansla, yasaları yapanın ve yasaların gücü ardındaki hakikatin siyasi iktidar ve otorite olmasını kararcılığın tanımı olarak görmektedir.[17] O halde kararcılık, ilk olarak, kurucu iktidar ve egemenlikle, yani siyasi düzene ve rejime dair büyük resim ile ilgili olan, bir kereye mahsus olarak alınan, değiştirilmesi güç, deyim yerinde ise bir *kurucu karar*dır. Yargı kararları tartışmasında Schmitt'in kullandığı anlamıyla karar ise hukuk sisteminin temelinde ve kökeninde bulunan ve onu kuran bir karar değil; hukuk sitemini işleten ve yasal normların somut olaylara uygulanmasını mümkün kılan, bu uygulama mühletince her defasında alınması gereken, gündelik bir karardır. Esas itibariyle; iktidar, siyasal ve otorite ile bağı açısından kurucu karar ile nitelik olarak aynıdır. Ondan ayrıldığı yer, egemen ile olan ilişkisidir. Kurucu karar egemen ile ilintili iken, hukuk sistemi içinde işleyen karar, siyasi iktidar ile ilintilidir.

[14] Scheuerman, *Carl Schmitt*, s. 31.

[15] George Schwab, *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921-1936*, Berlin: Duncker and Humblot, 1970, s. 45.

[16] Taner Yelkenci, "Giriş", *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* içinde, ed. T. Yelkenci, Ankara: NotaBene, 2013, s. 14.

[17] Taner Yelkenci, "Marksist-Leninist Devlet Teorisi", *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* içinde, ed. T. Yelkenci, Ankara: NotaBene, 2013, s. 90.

Schwab'ın tanımının ortaya koyduğu ikinci nokta ise şudur: Sadece kaotik durumlar değil, düzen ve istikrarın izleri de kararcılığa ve yönetici bireylere kadar sürülebilir. Gerçekten de Schmitt'in karar ve kararcılık kavramlarının sürekli istisna ve olağanüstü durum ile birlikte düşünülmesine rağmen, aslında kararcılığın görünür olabilmesi için istisnaya, hukuk sisteminin krizine ya da kaosa gerek yoktur. Karar ve kararcılık, hukukun üstünlüğü içinde ve onunla birlikte de işlemektedir. *Siyasi İlahiyat*'ta yürütülen tartışmada istisnanın varlığı ile ilgili verilen kararın yasal normlardan türetilemeyeceği ve yasal normlar ile bağlı olmayan, egemene ait bir karar olduğu su götürmez.[18] Ancak istisna üzerine verilen bir karar, aynı zamanda düzen üzerine verilen bir karardır da. Schmitt, egemen uyuşmazlığı, kamu düzeni ve güvenliğinin ne olduğuna; yani, uyuşmazlığın neyi bozduğunu belirleyerek karara bağlar, demektedir.[19] Bu şekilde, karar ve kararcılığın siyasi ve hukuksal düzenin içine çekildiği; onun ayakta durması ve işleyişinin bir parçası olduğu da söylenebilir.

Yargı kararlarında ortaya çıkan karar, yasal normların ne ifade ettiğine dair takdire bağlı yorumlanmalarını getirir. Yargı kararlarının yargıcın takdirini içerdiği bilgisi pek de yeni ve ilginç değildir. Hukuk kuramı ve hukuk felsefesi ile ilgili güncel çoğu kitapta yer alan tartışmaya göre, hukukçuların somut duruma uygulayacağı hazır ve nazır normlar yoktur. Hemen hemen bütün yargı kararları yargıcın takdirini ve yorumunu içerir. Bu yorum süreci, hâkimlere belli bir dereceye kadar serbesti sağlar.[20] Bu durumda da yargı kararları yarı yarıya yasamaya dair bir yetki halini alır.[21] Zira aynı yasal normu farklı şekilde yorumlamak; farklı ve hatta birbirleriyle çelişen şekillerde uygulamak mümkün olur. *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity*'de Schmitt, olguların standardizasyonu ve yorumlanışının duruma göre değişeceğini söylüyor ve devam ediyor: "Montesquieu'nun hâkimlerin, yasaların sözlerini telaffuz eden bir ağızdan başka bir şey olmadığına dair

[18] Schmitt, *Political Theology*, s. 5-6.

[19] A.g.e., s. 10.

[20] Örnek olarak bkz. David Ingram, *Law: Key Concepts in Philosophy*, London: Continuum, 2006, s. 33.

[21] Michael G. Salter, *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*, Oxon: Routledge, 2012, s. 107.

meşhur ifadesinin içi organik, biyolojik ve etnik farklılıklarla dolmaktadır" Günümüzde ise görünüşte aynı olan sözleri telaffuz eden ağızların farklılaştığını dahi görebilecek durumdayız; bu nedenle aynı sözcüklerin nasıl farklı söylendiğini duyabiliyoruz.[22] Mesela, Türkiye'de devletin din dersi vermesinin laiklik ile uyumlu olup olmadığı sorusunu soralım. Bu soruya laiklik ilkesinin anayasaya girdiği tarih olan 1937'den sonra birbiri ile zıt cevaplar verilmiştir. Önce laiklik adına devlet din dersini örgün eğitimden kaldırmış (1939–1948); 1982 sonrasında ise sonra laiklik adına din dersini zorunlu ders yapmıştır.

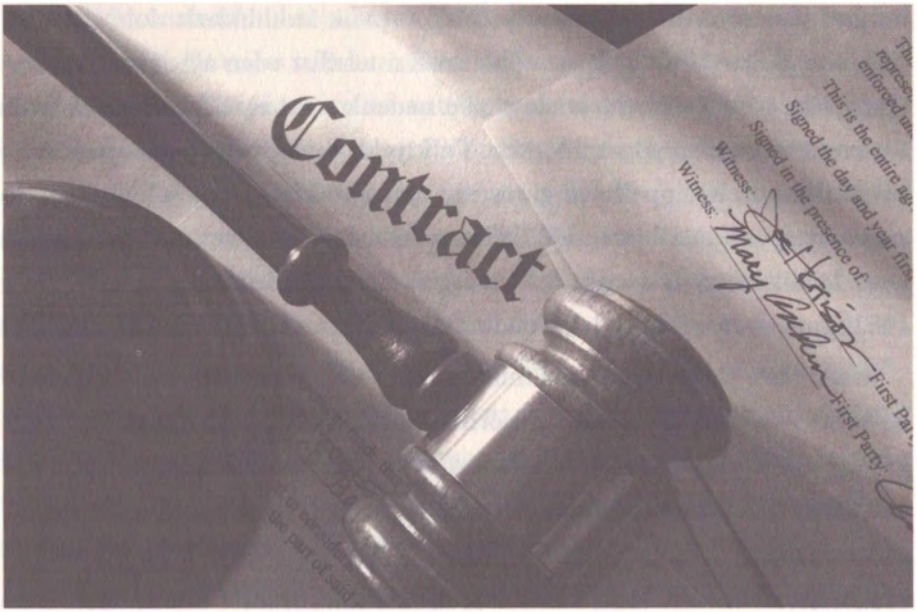
Görünüşte yargı kararlarına müdahil olan takdir, yorum ve en nihayetinde karar ve kararcılık, hukukun normatif özelliğini yok ediyor gibidir. Öyle ki hem din dersini kaldıran hem de zorunlu kılan; üniversitelerde kadın öğrencilerin türban takmalarını hem yasaklayan hem de serbest bırakan; kısaca, birbirine zıt anlamlara bürünen bir yasal normun, normatif tüm niteliğini kaybettiği ve kendini tamamen partizan iktidarın öznel karar ve siyasetinin eline bıraktığı düşünülebilir. Hâlbuki normatif olmak, hukuk kurallarının ayırt edici özelliğidir. Yine, normatif düzen, anayasal devletin ve hukukun üstünlüğünün de belirleyici özelliğidir. Ortada, diğer devlet formlarından ayrı "anayasal devlet" diye bir devlet ve diğer hukuk sistemlerinden ayrı "hukukun üstünlüğü" diye bir sistem olduğunu düşündüğümüz müddetçe, yasaların normatif niteliklerini tamamen kaybettikleri savunulamaz. Schmitt'in niyeti de bu değildir. Schmitt, normatif standartların tamamen terk edildiğini ve yargı kararlarının yerlerini hâkim ve savcıların öznel kararlarına bıraktıklarını savunmaz.[23] Tersine, yargı kararlarında *şekilci* bir tavır takınmak, hâkimlere sınırsız bir otorite vermek ve onları normun denetiminden çıkarmak mantık dışıdır.[24] Yani, Schmitt karar ve kararcılığı hukukun üstünlüğünün gündelik işleyişinin içine sokarken, hâkimlerin yönetimini kurmaz; aksine, yasal normların hâkim üzerindeki otoritesini savunur. Hâkimler, norma bağlı ve normun emrinde kalarak öznel karar verirler.

Daha önce yargı kararlarının yasal normlara atıfla tam manasıyla meşru-

[22] Carl Schmitt, *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity*, ed. D. Simona, Corvallis: Plutarch Press, 2001, s. 51–52.

[23] Carl Schmitt, "Statute and Judgment", *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* içinde, ed. A. J. Jacobson ve B. Schlink, California: University of California Press, 2000, s. 64.

[24] Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 186.




laştırılamayacağını belirmiştik. Şimdi ise tam tersini söylüyoruz: Kararın ve kararcılığın yargı tarafından hayata geçirilmesi yasal normlara atıfta *bulunmadan* da tam manasıyla meşrulaştırılamaz. Mesele tam da budur. Devletin din dersi vermesinin laiklikle uyumlu olup olmadığı sorusuna yasal akıl yürütme birden fazla ve birbiriyle çelişen iki cevap verir: "evet, uyumludur" ve "hayır, uyumsuzdur". Ancak bu cevapların ikisi birden *hukuki açıdan doğrudur*. Bu durumda yargı kararlarında ortaya, başına buyruk değil, normla bağlı olan bir karar ortaya çıkar. Karar yine özneldir. Ancak, norma atıfta bulunan bir öznelliktir.

Yargı kararlarında hukukçular ve norm arasındaki ilişki, anayasal devlet içinde siyasi iktidar ve norm arasındaki ilişkinin de ipuçlarını verir. Zaman zaman Schmitt, yasal normları ve hukukun üstünlüğünü siyasal iktidar karşısında tamamen göreceleştirdiği, hukukun normatif yönünü siyasi iktidara ve karara endekslediği için eleştirilmiştir.[25] Siyasal kavramı da Schmitt'te ekseriyetle hukuk ve normatif dünya ile ilişkisini kesmiş saf öznel karar ile ilişkilendirilir. Ancak anayasal devlet içinde varlığını sürdüren bir siyasi iktidar için normu yıkan böylesi bir saf karardan bahsedemeyiz. *Value of the State*

[25] David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, New York: Oxford University Press, 1997, s. 163–167.

*and the Significance of the Individual*' da Schmitt, hukukun tamamen iktidara endekslendiği ve tamamen onunla açıklandığı; birbiriyle çatışan siyasi iktidarlar arasındaki bir oyuna dönüştürüldüğü kuramlara karşı bir tavır takınır. Bu kuramları ve anlayışları, hukukun asli normatif niteliğini yok saydıkları için eleştirir.[26] Bir yanda siyasi iktidarın iradesi ve otoritesi vardır; diğer yanda "anayasal" olabilmek için normatif değerini koruması gereken bir devlet. Nasıl ki yargı kararlarındaki karar başıboş değil, normla bağlı bir karar ise, siyasi iktidarın anayasal devlet içinde kullandığı öznelliği de başına buyruk, yabani bir güç değil; norma atıfta bulunan bir öznelliktir.[27]

Laiklik örneğine dönelim. AKP iktidarı Mart 2012'de kamuoyu tarafından *4+4+4 eğitim sistemi* olarak bilinen yeni düzenleme ile İmam Hatip Liseleri'nin ortaokul kısımlarını açtı; zorunlu din eğitiminin yanına *Kuran'ı Kerim* ve *Hz. Muhammed'in Yaşamı* gibi seçmeli dini dersler ekledi. Bu yasal düzenleme için, AKP'nin parlamentodaki sayısal üstünlüğünü kullanarak dilediği yasayı çıkardığı, hukukun üstünlüğü ve anayasal normları hiçe saydığı söylenebilir. Ancak ne AKP kendi başına buyruk davranmaktadır, ne de ortada monarşik bir devlet vardır. AKP, *4+4+4 eğitim sistemi*ni laiklik normunu yok sayarak değil; bu norm içine yerleştirerek yasalaştırmıştır. *4+4+4 eğitim sistemi* laikliğe atıfta bulunur; laiklik, devletin dini tercihlere serbesti ve kolaylık sağlaması anlamını içerecek şekilde esnetilir. AKP'nin bu düzenlemeyi yapan iradesi yine özneldir, siyasidir; ancak laiklik normu ile bağlı bir öznelliktir. Basitçe, siyasi iktidar, anayasal devlet içinde öznel kararlarını hayata geçirmek için yasal normları kendi çıkarlarına göre yorumlar, diyebiliriz. Ancak yasayı yapan AKP, normu yorumlayan ise partizan siyasetten bağımsız hâkimlerdir. Mesele, AKP ile hâkimlerin yorumunun nasıl örtüştüğüdür.

Anayasal devlet içinde siyasi iktidarın öznel kararlarının norm ile bağlı olduğu düşüncesini *Political Romanticism*'de de görebiliriz. Buna göre Schmitt, romantiğin öznelliğini eleştirir. Romantik, her bir duruma, o duruma özgü, kendiliğinden ve öznel bir şekilde cevap vermekle övünür; her bir duruma farklı biçimde tepki gösterir.[28] Bu öznelcilik (*subjectivism*), doğru ve yanlışı

[26] Aktaran Scheuerman, *Carl Schmitt*, s. 24.

[27] Maus, "The 1933 'Break' in Carl Schmitt's Theory", s. 202.

[28] Carl Schmitt, *Political Romanticism*, Massachusetts: The MIT Press, 1986, s. 116.

birbirinden ayırt etmeyi ve dolayısıyla karar vermeyi imkânsız hale getirir. Romantik, nesnel bir standart ya da norm tanımayı reddettiği için, karar da veremez.[29] Bu durumda ise siyasi bir eylemde bulunmak romantik ile çelişir. Romantik, apolitik olarak kalır.[30] Bu düşüncelerin bize söylediği şudur: Siyasi iktidar ve karar her zaman bir normun (doğrunun ya da yanlışın ne olduğunun) kabulünü gerektirir. Siyasi iktidar ve karar norma bağlıdır. Bu nedenle anayasal devlet içinde siyasi iktidarın norm ile ilişkisine dair tartışma, siyasalın bir norma atıfta bulunmasını ve *norma dair kararını* içerir.[31]

Yargı kararlarına geri dönelim. Eğer hukukun üstünlüğünün iddiasının aksine, yasal bir normun sabit bir anlamı yoksa, o normun ne anlama geldiğine birden fazla yanıt verebiliyorsak, somut bir olayı yorumlarken hukuki açıdan doğru yargı kararının hangisi olduğunu nasıl tayin ederiz? Schmitt'in *Statute and Judgment*' da sorduğu soru budur. Örnek üzerinde çalışalım. Cumhuriyet tarihinde laiklik normu, din eğitimini hem kabul etmiş hem de etmemiş ve nihayetinde oldukça esnemiştir. Öyle ki 2012'ye geldiğimizde bir hâkim, karşısına devletin din eğitimi vermesi ile ilgili çıkan bir davayı hem laikliğe aykırı hem de laikliğe uygun bulabilir. Sonuç itibariyle, her iki kararı da hukuken doğru olacaktır. Misal, CHP, *4+4+4 eğitim sistemi*ni getiren 6287 sayılı yasayı içerik olarak laikliğe aykırı olduğu itirazı ile Anayasa Mahkemesi'ne taşımış; ancak Anayasa Mahkemesi yasayı laikliğe uygun bulmuş ve Eylül 2012'de itirazı reddetmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin verdiği karar hukuken doğrudur. Ancak Mahkeme, yasanın laikliğe aykırı olduğu kararını verseydi de yine hukuken doğru olacaktı. O halde, hukuken doğru iki karar arasından biri nasıl tercih edilmiş, yasanın laikliğe uygun olduğuna nasıl karar verilmiştir? Hâkim, elbette takdir yetkisini kullanmıştır; ancak neden bu yönde kullanmıştır? Schmitt'in *Statute and Judgment*'da sorduğu ve bizim de detaylı anlatmaya çalıştığımız mesele işte budur.

Konu ilgi çekici ise, Schmitt'in verdiği cevap da bir o kadar ilgi çekicidir. Schmitt'e göre hukuken doğru karar, başka bir hâkim tarafından tekrarlana-

[29] A.g.e., s. 124.

[30] A.g.e., s. 158.

[31] Jenna Silber Storey, *Carl Schmitt on the Significance of the Political.* http://citation.allacademic.com, 2006, s. 8.

bilen karardır. Kendi ifadesiyle, başka bir hâkim de aynı hükmü verecekse, yargı kararı doğru demektedir (*"a judicial decision is correct when another judge would have decided in the same way"*).[32] Salter bu ifadeyi şöyle açıklar: "Bir yargı kararı, yasaları yorumlayan egemen (ana akım) topluluk tarafından geçerli kabul ediliyorsa, doğrudur".[33] O halde, hukuken doğru yargı kararı ve dolayısıyla hâkimin *doğru* takdir yetkisi ile ilgili tartışmanın açığa çıkardığı ilk nokta şudur: Schmitt'in hukuk kuramında hâkimin öznel kararının, tekil hâkimin eğitimi, ekonomik durumu, dünya görüşü, bireysel yatkınlıkları ya da ailevi kökleri ile ilgisi yoktur. Hâkimin öznel kararında devreye giren öznellik, hâkimin öznelliği değildir. Bir kurum olarak yargının ve hâkimler topluluğunun öznelliği ve özel kararıdır. Birey olarak hâkim, neredeyse yok gibidir.

İkincisi, hukuken doğru karar sorunu, norm ile normu somut duruma uygulayan hâkim arasındaki bir sorun olmaktan çıkarılır. Hukuken doğru yargı kararını vermek, hâkim ile meslektaşları ya da bir hâkim ile genel hâkimler camiası arasındaki ilişkiye odaklanarak yeniden düşünülür. Böyle olunca da hukuken doğru karar, norm ile ilgili değildir; hukukçular arasında ortaklaşılan yasal ve mesleki bir praksis olur.[34] Normun doğru yorumu, yargı topluluğunun ortak değerleri, kültürü ve geleneğinin referans sistemiyle uyumlu olan yorumdur; yargı topluluğu tarafından genel kabul gören yorumdur.[35] Tersten düşünecek olursak, yasal bir normun anlamının tartışmaya açılabilmesi için, yargı topluluğunun ortaklaştığı değerlerde bir çatlak yaşanması gerekir. O halde laikliğin anlamı, devletin dini eğitimi desteklemesi ve arttırması anlamını almıştır; zira 2012 itibari ile hâkimler arasından bu yoruma itiraz gelmemektedir. Eylül 2012'de *4+4+4 eğitim sistemi* yasasını laikliğe uygun bulan Anayasa Mahkemesi üyelerini azledip, yerlerine başkalarını koysanız bile, yine aynı karar alınırdı.

İşte bu doğrultuda, *State, Movement, People*'da sıra hukuk reformu konusuna geldiğinde, norm tartışması bir kenara bırakılır. Zira hukuk reformu için gereken asıl şey yasal normların değil; yargı kararlarını verenlerin yeni-

[32] Schmitt, "Statute and Judgment", s. 65.
[33] Salter, *Carl Schmitt*, s. 69.
[34] Scheuerman, *Carl Schmitt*, s. 22.
[35] Salter, *Carl Schmitt*, s. 68.

**Yargı kararlarında etkili olan öznel karar, artık kimlerin hâkim ve savcı olarak atanacağına ya da terfi ettirileceğine dair karardır. En nihayetinde mahkemeler, belli bir atama prosedürü neticesinde orada bulunan gerçek kişilerden oluşmuştur. Böylece yargı kararlarında etkili olan öznel karar, hâkimlerin kararı olmaktan çıkar; hükümetin kararı olur; yargı erkinin kararı olmaktan çıkar; yürütme erkinin kararı olur; hukuki bir karar olmaktan çıkar ve siyasi bir karar olur.**

lenmesidir. "Yabancı", "düşman" ve "aykırı inançlara", "düşüncelere" ve "eğilimlere" sahip hâkimlerin ayıklanmasıyla elde edilecek tek tip yargı topluluğu, yasal normların aynı ve *doğru* olarak yorumlanmasının yoludur.[36] Böylece, hukukun üstünlüğünün *normatif* düzeninin yerini, bir anda, tek tip yargı topluluğunun *somut* düzeni (*concrete order*) alır.

> Sadece hissetmiyor, aynı zamanda en kesin bilimsel kavrayışla biliyoruz ki adaletin tümü, bazı kişilerin hukukudur. Sadece olguları doğru görme, ifadeleri dikkatlice dinleme, kelimeleri doğru anlama yeteneğine sahip olanların, hukuku yapan toplulukla aile gibi yakından, ılımlı bir şekilde birleştiği ve varoluşsal olarak oraya ait olduğu, epistemolojik bir gerçektir.[37]

Elbette Schmitt bu tek tip, yabancı unsurlardan arındırılmış yargı topluluğu oluşturma önerisini, Yahudi, komünist ve sosyal demokrat hukukçuları yargıdan temizlemek; yasal normları Nazi rejiminin ırkçı politikalarıyla uyumlu bir gözle yorumlayacak Aryan bir yargı topluluğu oluşturmak maksadı ile söylemektedir.

Velhasıl Schmitt, yargı kararlarının doğru olması, doğru alınması noktasında kurumsal bir çözüm önermektedir. Bu kurumsal çözüm, kimileri için yargı kararlarında etkin olan öznel karara lüzum bırakmaz. Böyle olunca da kurumsalcı yaklaşım, Schmitt'in düşüncelerinde ciddi bir kopmanın; karar kavramından kurumsalcı bakış açısına geçişin işaretidir.[38] Ancak Scheuerman bu kopma fikrini benimsemez.[39] Ona göre Schmitt'in kurumsalcılığı karar

[36] Schmitt, *State, Movement, People*, s. 50; Scheuerman, *Carl Schmitt*, s. 17.

[37] Schmitt, *State, Movement, People*, s. 51.

[38] Mariano Croce, Andrea Salvatore, *Legal Theory of Carl Schmitt*, Oxon: Routledge, 2012, s. 13; Mariano Croce, "Does Legal Institutionalism Rule Out Legal Pluralism? Schmitt's Institutional Theory and the Problem of the Concrete Order", *Utrecht Law Review*, cilt 7, sayı 2, 2011.

[39] Scheuerman, *Carl Schmitt*, s. 125.

öğesinin terki değildir. Daha ziyade, karar ve kararcılık yer değiştirmiştir. Yargı kararlarında etkili olan öznel karar, artık kimlerin hâkim ve savcı olarak atanacağına ya da terfi ettirileceğine dair karardır. En nihayetinde mahkemeler, belli bir atama prosedürü neticesinde orada bulunan gerçek kişilerden oluşmuştur. Böylece yargı kararlarında etkili olan öznel karar, hâkimlerin kararı olmaktan çıkar; hükümetin kararı olur; yargı erkinin kararı olmaktan çıkar; yürütme erkinin kararı olur; hukuki bir karar olmaktan çıkar ve siyasi bir karar olur.

> (...) sadece hukuka tabi olan bağımsız hâkim normativist değil, daha ziyade yetkin bir otoriteyi işaret eden, düzene dair bir kavram (order concept) ve yetkililerin ve memurların düzen sisteminin bir üyesidir. Bu somut kişinin usulüne uygun atanmış bir hâkim olması, kural ve normlardan değil; fakat somut yargı örgütlenmesinden ve somut kişisel atamalardan ve tayinlerden kaynaklanır.[40]

Tekrarlamak gerekirse, kurumsalcılığın eklenmesiyle ortaya çıkan bu yer değiştirme, kritik ve belirleyici öznel kararı yargıcın elinden alır ve yargı sistemine yapılan terfi ve atamaları kontrol eden siyasi iktidarın eline verir. Böylece yargı kararları siyasi iktidarın ve liderin ihtiyaçları ile olabildiğince örtüşür.[41]

## II

Yargı kararlarının hükümetin siyasi tercihleri ile örtüşmesi tüm siyasi iktidarların arzusudur. Hükümetin "ak" dediğinin mahkemelerce aklanması; "kara" dediğinin mahkemelerce mahkûm edilmesi ile partizan siyasi iktidarın tercihleri, tüm devletin tercihi halini alır; bu tercihler yerleşik hale gelir ve devlet organları (hem parlamenter ve partizan otoriteleri olan yasama ve yürütme hem de yargı organları) yekpare hareket eder. İşte Schmitt hukuken doğru yargı kararı olgusuna kurumsal bir öğeyi dâhil ederken, devlet içindeki bu uyumun da anahtarını vermektedir bize. AKP ise bu anahtarı çoktandır bulmuş ve kullanıma sunmuştur. Türkiye'nin son on yılını takip edenler için Schmitt'in anlattıkları ne yabancı ne de ilginçtir; hatta belki de sadece malumun ilanıdır. Gerçekten de AKP, Schmitt'in vurgusuna paralel olarak, yasal normları değiştirmek yerine, yasal normların nasıl uygulandığına daha fazla

[40] Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought*, s. 51.

[41] Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law*, s. 136.

önem vermektedir. Bu nedenle, Schmitt'in hukuken doğru yargı kararları için geliştirdiği düşünceleri, AKP hükümetleri dönemindeki gelişmelerle daha detaylı bir şekilde karşılaştırmak faydalı olacaktır.

Yürütme iktidarının başına geçtiği 2002'den bu yana AKP'nin en çok üzerinde durduğu ve işleyişini en çok değiştirdiği devlet organı yargı oldu. Sadece geride bıraktığımız 3 yıl içinde yargı, 4 kere reform edildi. İlk yargı paketi, 31 Mart 2011'de 6217 sayılı yasa ile gerçekleşti. Bu yasayla, Türk Ceza Kanunu ve Ceza Muhakemeleri Kanunu'nu da içeren toplam 16 yasada değişiklik yapıldı. İkinci yargı reformu 650 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile 26 Ağustos 2011 tarihinde yapıldı. Üçüncü yargı reformu 2 Temmuz 2012'de geldi; dördüncü yargı paketi ise Nisan 2013'de. Ancak bahsi geçenlerin yanında, AKP'nin yargı reformu denilince ilk akla gelen, 2010 Anayasa değişikliği ve bu değişiklik ile neredeyse baştan kurulan Anayasa Mahkemesi ve Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'dur. İlk olarak Anayasa Mahkemesi'ni (AYM) ele alalım ve AKP'nin nasıl müdahaleler yaptığına bakalım.

Eğer devlet kurumları içerisinde AKP için kritik önem taşıyan birkaçını saymak gerekseydi, AYM bu sıralamanın herhalde tepesinde yer alırdı. İlk akla gelen, AYM'nin parti kapatma yetkisine sahip olması ve Mart 2008'de AKP'ye karşı kapatma davası açılmış olmasıdır. Ancak bunun yanında anayasanın 148. maddesine göre, AYM kanunları, kanun hükmünde kararnameleri ve TBMM İçtüzüğünün anayasaya şekil ve esas bakımlarından uygunluğunu denetleme hakkı verir. Yani kanunların, kanun hükmünde kararnamelerin ve iç tüzüğün ne olduğunu, ne anlama geldiğini ve bu anlamın ne derece anayasal devlet ile uyumlu olduğunu, son noktada AYM tayin eder. Bu nedenle AYM kararlarını kontrol etmek demek, yasal normların anlamını kontrol etmek demektir, denebilir. Bunun içindir ki AKP'nin yargı reformunun en önemli ayağını AYM reformu oluşturmaktadır. 2010 anayasa değişiklikleri ile AYM'nin kuruluşunu ve işleyişini düzenleyen anayasanın 146. ve 147. maddelerinde değişiklik yapılmıştır. Değişikliğe bakıldığında görülecektir ki madde neredeyse sil baştan yeniden yazılmakta; AYM neredeyse yeniden kurulmaktadır. Hatta Fahri Gökçen Taner'e göre değişmeyen tek şey, mahkemenin adıdır.[42] Değ-

[42] Fahri Gökçen Taner, "Cumhurbaşkanı Tarafından Anayasa Mahkemesi'ne Atanmak Üzere Yargıtay ve Danıştay Genel Kurulları Tarafından Teklif Edilecek Adayların Seçim Usulünde

şikliklerin odak noktası ise AYM'nin üye kompozisyonu ve üyelerin seçim sürecidir. Buna göre, anayasa değişikliği öncesinde 11 asıl ve 4 yedek üyeden oluşan AYM'nin yedek üyesi kaldırılmış ve üye sayısı 17'e yükseltilmiştir. Ancak asıl mesele, bu 17 üyenin nasıl ve kim tarafından atanacağıdır.

Eski düzenlemeye göre 15 üyenin tümü Cumhurbaşkanı tarafından atanıyordu; ya Yargıtay, Danıştay, Sayıştay, Askeri Yargıtay, Askeri Yüksek İdare Mahkemesi ve YÖK'ün gösterdiği adaylar arasından; ya da doğrudan Cumhurbaşkanı'nın kendisi tarafından. 2010'da getirilen yeni düzenlemeye göre ise AYM üyelerinin seçimi TBMM ve Cumhurbaşkanı arasında bölüştürülmüş görünmektedir. Buna göre, 17 üyeden 4'ü Cumhurbaşkanı tarafından doğrudan atanacaktır. TBMM ise, Sayıştay Genel Kurulu'nun gösterdiği adaylardan 2'sini, Baro başkanlarının gösterdiği adaylardan 1 tanesini seçerek, toplam 3 kişiyi atayacaktır. Geriye kalan 10 üyeye gelince... Bu 10 üyeyi de yine Cumhurbaşkanı atayacaktır; ancak bu sefer dolaylı yoldan. Cumhurbaşkanı, Askeri Yargıtay'ın gösterdiği adaylardan 1'ini, Askeri Yüksek İdare Mahkemesi'nin gösterdiği adaylardan 1'ini, YÖK'un gösterdiği adaylardan 3'ünü, Yargıtay'ın gösterdiği adaylardan 3'ünü ve Danıştay'ın gösterdiği adaylardan 2'sini atayacaktır.

Görüldüğü üzere AKP, yüksek mahkemelere (Yargıtay, Danıştay) kendi üyelerini AYM'ye seçme hakkı vermemektedir; onlar adına bu seçimi Cumhurbaşkanı yapmaktadır.[43] Ancak daha önemlisi şudur: Anayasa değişikliği öncesinde Cumhurbaşkanı, asil üyelerden 11'ini atayabiliyordu. AKP'nin reformundan sonra ise 14 asıl üyeyi atayabilmektedir; 14 üyenin kim olacağını doğrudan ve dolaylı yoldan belirleyebilmektedir. O halde AYM'de yapılan reform ilk bakışta üye atama yetkisini TBMM ve Cumhurbaşkanı arasında bölüştürüyor gibi görünmesine rağmen, durum hiç de öyle değildir. Aslında olan, AYM'nin üye sayısının arttırılması; yeni eklenen üyeleri atama hakkının TBMM'ye verilmesidir. Cumhurbaşkanı'nın AYM üzerindeki ağırlığının bölüştürülmesi söz konusu değildir; o ağırlığa hiç dokunulmamıştır. Hatta AKP,

Yapılmak İstenilen Değişiklik", *2010 Anayasa Değişiklikleri Çerçevesinde Yargı Bağımsızlığı* içinde, ed. B. Öztürk, F. İlkiz, Ü. Kocasakal, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2010, s. 73.

[43] Ali Güzel, "2010 Anayasa Değişikliğinin Yargı Bağımsızlığı ile İlişkileri ve Etkileri, Anayasa Mahkemesi'nin Yapısı ve Üyelerinin Seçimi", *2010 Anayasa Değişiklikleri Çerçevesinde Yargı Bağımsızlığı* içinde, ed. B. Öztürk, F. İlkiz, Ü. Kocasakal, Ankara: Seçkin Yayıncılık, s. 34.



AYM'e üye atamalarını yürütmenin bir kolu olan Cumhurbaşkanı'na daha fazla bağlamıştır.

2010 Anayasa değişikliği ile yenilenen diğer kurum, Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu'dur (HSYK). Anayasa'nın 159. Maddesi'ne göre HSYK, adli ve idari yargı hâkim ve savcılarının atama, nakil, geçici yetki verme, yükselme, birinci sınıfa ayırma, kadro dağıtma, meslekte kalmaları uygun görülmeyenler hakkında karar verme, disiplin cezası verme, görevden uzaklaştırma işlemlerini yapar. Başka bir deyişle hâkim ve savcıların özlük hakları HSYK'ya bağlıdır. Bu nedenle, yargı bağımsızlığından ya da hâkim ve savcıların siyasetten bağımsız karar almalarından bahsedeceksek, bakılması gereken önemli kurumlardan biri HSYK'dır. AKP'nin bu kurumda yaptığı değişiklikler ise bize, yargı kararlarını alanların nasıl hükümetin kontrolü altına sokulduğunu göstermektedir. AKP ilk olarak Aralık 2007'de Hâkimler ve Savcılar Kanunu'nda değişiklik yaptı. Daha önceki düzenlemeye göre, hâkim ve savcı adayları HSYK'nın düzenlediği bir yazılı sınava ve ardından da mülakata tabii tutuluyorlardı. Ancak AKP'nin yaptığı düzenleme sonrasında mülakat yapma yetkisi Adalet Bakanlığı'na verildi. Böylece, kimin hâkim ve savcı olacağına

karar verme yetkisi Adalet Bakanlığı aracılığı ile hükümete tanınmış oldu.[44]

Ancak, HSYK'daki asıl geniş kapsamlı değişiklik, 2010 Anayasa değişikliği ardından yapıldı. Değişiklik sonrasında, HSYK'nın Başkanı Adalet Bakanı olarak bırakıldı. Adalet Bakanlığı Müsteşarı ise kurulun tabî üyesi olarak kaldı. HSYK'yı Adalet Bakanlığı'nın bir alt birimi yapan bu hususlarda AKP hiçbir iyileştirmeye gitmedi. Bu nedenle HSYK'nın gündemi ağırlıklı olarak Adalet Bakanlığı tarafından belirlenmektedir. HSYK yönetimi ve temsili de Adalet Bakanı'na aittir. Dahası, değişikliğe göre, hâkim ve savcıların görevlerini yasal düzenlemelere uygun olarak yapıp yapmadıklarını denetleme, görevlerinden dolayı veya görevleri sırasında suç işleyip işlemediklerini, hal ve eylemlerinin sıfat ve görevleri icaplarına uyup uymadığını araştırma, haklarında inceleme ve soruşturma işlemleri, ilgili dairenin teklifi ve Adalet Bakanı'nın oluru ile HSYK müfettişlerine yaptırılacaktır. Bu durum, hâkim ve savcıların denetimini Adalet Bakanlığı aracılığı ile son kertede hükümetin onayına bağlı hale getirmektedir. Böylece hükümet, dilediği hâkim ve savcıyı disiplin soruşturmasından kurtarabilmektedir.[45] Bunların yanında, HSYK'nin kendine ait bir sekretaryası yoktur; idari işlerini yürütmek için Adalet Bakanlığı'nın sekretaryasını kullanmaktadır. HSYK'nın kendine ait bir bütçesi de yoktur; mali konularda da HSYK, Adalet Bakanlığı'na bağlıdır.[46]

Reform sonrasında HSYK'da ilk seçimler 17 Ekim 2010 tarihinde gerçekleşti. 207 kişi, 16 sandalye için aday oldu. Ancak Uğur Yiğit'in aktardıklarına göre, seçimlerde tam bir siyasi işgal yaşandı. Adalet Bakanlığı bürokrasisi seçimlere müdahale etti ve süreci yönetti. Bakanlık bir liste çıkardı. Aday olmayan Bakanlık bürokratları, ülke çapındaki adliyelere dağılarak Bakanlık listesi lehinde faaliyet gösterdiler. Çeşitli adliyeleri ziyaret edip, görüşmeler yaptılar.[47] Adalet Bakanlığı'nın hâkimiyetinde gerçekleşen bu seçimlerde de

[44] Necdet Basa, "Yargı Bağımsızlığı, Uluslararası Bazı Belgeler ve Örnekler", *Ankara Barosu Uluslararası Hukuk Kurultayı* içinde, ed. S. Kocaoğlu, Ankara Barosu, 2012, s. 18–19.

[45] Gareth Jenkins, "Changing of the Guard: Judicial Reforms Reinforce Concerns About the AKP's Increasing Authoritarianism", *Turkey Analyst*, cilt 3, sayı 19, 2010, www.silkroadstudies.org

[46] İstanbul Politikalar Merkezi, *Anayasa Reformu Aracılığı ile Türkiye'nin Denge ve Denetleme Sisteminin Güçlendirilmesi*, Şubat 2012, s. 28, http://ipc.sabanciuniv.edu/wp-content/uploads/2012/07/Anayasa-Raporu-denge-denetleme.pdf

[47] *Referandumdan Sonra HSYK: HSYK'nın Yeni Yapısı ve İşleyişine Dair Yuvarlak Masa Toplan-*

sürpriz yaşanmadı. 16 sandalyenin hepsi, Adalet Bakanlığı'nın listesindeki isimler tarafından doldurulduldu. Seçilenler arasında Adalet Bakanlığı Müsteşarı İbrahim Okur, ateizmle ilgili bir web sayfasının yöneticilerine karşı "dini değerleri aşağılamak" suçuyla dava açan Celal Avar, AKP'nin yönetici kadrolarında yer alan kişilerin suçları belgelerle ispatlanmasına rağmen, Deniz Feneri soruşturmasını geciktiren Harun Kodalak da vardı. HSYK'nın diğer üyeleri 22 Ekim 2010'da Cumhurbaşkanı Abdullah Gül tarafından atandı. Cumhurbaşkanı'nın atadığı isimler arasında ise Kayseri Barosu Başkanı ve eski *Mazlum-Der* Başkan yardımcısı bulunuyordu.[48]

Yenilenen HSYK'nın yaptığı ilk iş, siyasi ya da kamunun takip ettiği davaların hâkim ve savcılarını değiştirmek oldu. Balyoz davasının soruşturma aşamasında 19 kişinin tutuksuz yargılanmasına karar veren Oktay Kuban Ocak 2011'de görevden alındı. Ergenekon davasında sanıkların tahliyesi yönünde oy kullanan Köksal Şengün Temmuz 2011'de görevden alındı. Deniz Feneri davasının Cumhuriyet Başsavcı Vekili Nuri Yiğit Ağustos 2011'de görevden alındı. KCK davasında MİT Genel Sekreteri Hakan Fidan'ı ifade vermeye çağıran Sadrettin Sarıkaya Şubat 2012'de görevden alındı. Haziran 2012'de Ergenekon davası savcısı Cihan Kansız, Balyoz davası savcısı Savaş Kırbaş, Hrant Dink davası hâkimi Rüstem Eryılmaz görevlerinden alındılar. KCK Diyarbakır davası hâkimi Menderes Yılmaz ve şike davası hâkimi Mehmet Berk de görevlerinden alındı. Velhasıl, sadece Haziran 2012 HSYK kararnamesi ile toplam 2335 hâkim ve savcının görev yeri değiştirildi.[49]

Yargı reformu, AYM ve HSYK ile sınırlı değildir elbette; Yargıtay ve Danıştay da AKP hükümetince yeniden biçimlendirilmiştir. Yargıtay ve Danıştay'da değişiklik yapan 6110 sayılı yasa, 9 Şubat 2011'de kabul edildi. Yasa ile Yargıtay ve Danıştay'ın üye ve daire sayısı arttırılmaktadır. Yargıtay üye sayısı 250'den 387'e çıkarılmakta, oda sayısı ise 32'den 38'e yükseltilmektedir. Danıştay üye sayısı da 95'ten 156'ya, daire sayısı ise 13'ten 15'e yükseltilmektedir. Ek olarak, Yargıtay ve Danıştay'ın bütün kararları AYM'nin incelemesine tâbi kılınmaktadır. Burada ise, sadece Yargıtay'ı yeniden düzenleyen mad-

*tısı*, TESEV Yayınları: İstanbul, Eylül 2012, s. 11–18.

[48] Jenkins, "Changing of the Guard"

[49] "Şike Savcısının Özel Yetkileri Alındı", *Milliyet*, 13.07.2012, www.milliyet.com.tr

deler incelenecektir. Yargıtay Başkanlığı'nın görüşüne göre, 6110 sayılı yasanın 8. maddesi anayasaya aykırıdır.[50] Bu madde, Yargıtay Başkanlar Kurulu'na, daireler arası işbölümü karar tasarısını hazırlama yetkisi vermektedir. Bu işbölümü karar tasarısı, Büyük Genel Kurulun onayına sunulacaktır. Büyük Genel Kurul, işbölümü karar tasarısını aynen onaylayabileceği gibi üye tam sayısının en az üçte birinin teklifi üzerine değiştirerek de onaylayabilecektir. Oylarda eşitlik halinde ise başkanın bulunduğu taraf çoğunluğu sağlamış sayılacaktır.

**[Görünen köy, kılavuz istemiyor. AKP'nin yüksek mahkemeler ve HSYK'da yaptığı yasal reformun amacı, bu kurumları kendi siyasetine yakın isimlerle doldurmak ve yargı kararlarına müdahale etmektir. Anayasa Mahkemesi'ne Cumhurbaşkanı, HSYK'ya ise Adalet Bakanlığı aracılığı ile AKP'nin siyasi eğilimlerine yakın kişiler atanmış; ardından da önemli davaların hâkim ve savcılarını tespit etmek mümkün olmuştur.**

Öncelikle, başkana üstünlük sağlayan bu düzenleme eşit oy ilkesine dayanan hukuk devletine aykırıdır. Ancak daha önemlisi, Anayasa'nın 142. maddesine göre mahkemelerin görevi yasalarla düzenlenir. Bu doğrultuda dairelerin görevleri Yargıtay Kanunu'nun 14. maddesinde zaten düzenlenmiştir. Bu değişiklik ile AKP Yargıtay'da hangi davanın hangi daireye gönderileceğini belirleyen karar sürecine müdahale etmektedir, hukuk ve ceza dairelerinin kanunla belirlenmiş görevlerini idari bir tasarrufun eline bırakmaktadır. İş bölümüne dair karar, yasanın emrinin dışına çıkmakta ve Büyük Genel Kurul'un; hatta oylarda eşitlik halinde, Genel Kurul Başkanı'nın kararına bırakılmaktadır. Bu durum, suçun işlenmesinden veya çekişmenin doğmasından önce davayı görecek yargı yerinin belirlenmesini emreden "kanuni hâkim" ilkesini de ihlal etmektir.[51]

Geçici 1. madde ise, yeni düzenlemeye göre kurulan dairelere ihdas edilen üye kadrolarına seçim yapılmasının ve dairelerde çalışacak üyelerin belirlenmesinden itibaren bir ay içinde Başkanlar Kurulunun toplanarak daireler

[50] *Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun Tasarısı ile İlgili Yargıtay Başkanlığı'nın Görüşü*, www.yargitay.gov.tr

[51] A.g.e.

arasındaki işbölümüne ilişkin karar tasarısını hazırlamasını hükme bağlar. Bu işbölümünün sonucuna göre, daha önce başka dairelerin görev alanında olup da dairesi değişmesi gereken dosyalar mevcut halleriyle ilgili daireye gönderilecektir. Yani, Yargıtay'da temyiz ve karar düzeltme için bekleyen veya ilk derece mahkemesi olarak görülen dosyalar, yeni dairelere gönderilecektir; karar düzeltme istemini yeni daire karara bağlayacaktır. Bu düzenleme ise, dairelerin elinde bekleyen dosyalara müdahale niteliğindedir. Düzenleme, hiç kimsenin yasal olarak tâbi olduğu mahkemeden başka bir merci önüne çıkarılamayacağını emreden Anayasa'nın 37. maddesine ve mahkemelerin görevlerinin kanunla belirlenmesini emreden madde 142'ye ve de adil yargılama kriterine aykırıdır. Dahası, Geçici 2. madde, yapılan değişikliğin kesinleşmiş kararlara da uygulanabileceği, kesinleşmiş kararlara karşı kanun yürürlüğe girmesinden itibaren iki hafta içinde temyiz veya karar düzeltme yoluna başvurulabileceğini belirtmektedir. Yani AKP sadece süregiden davalara değil, kesinleşmiş bir mahkeme kararına da müdahale etmektedir. Hâlbuki hukuk devleti kriterlerine göre böyle bir şey mümkün değildir. Kanun koyucu sonradan çıkaracağı kanunla bir davaya hele kesinleşmiş bir hükme müdahale edemez. Bu durum, anayasanın 138. maddesine aykırıdır.[52]

Görünen köy, kılavuz istemiyor. AKP'nin yüksek mahkemeler ve HSYK'da yaptığı yasal reformun amacı, bu kurumları kendi siyasetine yakın isimlerle doldurmak[53] ve yargı kararlarına müdahale etmektir. Anayasa Mahkemesi'ne Cumhurbaşkanı, HSYK'ya ise Adalet Bakanlığı aracılığı ile AKP'nin siyasi eğilimlerine yakın kişiler atanmış; ardından da önemli davaların hâkim ve savcılarını tespit etmek mümkün olmuştur. Kimdir bu "AKP'ye yakın kişiler"? Genel kabule göre bilhassa yargıya yapılan atamaların arkasında Fettullah Gülen Cemaati bulunmaktadır. Bu nedenle yargıdaki kadrolaşmayı en iyi ifade eden sözcük, cemaatleşmedir. Yargıda Fettullah Gülen cemaatinin hâkimiyetini kurduğu son birkaç yıldır yoğun bir şekilde tartışılıyor.[54] Buna göre, AKP gerçekleştirdiği bunca reform ile yargının asli sorunlarını çözmemiş; sadece "yar-

[52] A.g.e.

[53] Gareth Jenkins, "From Politicization to Monopolization? The AKP's New Judicial Reforms", *Turkey Analyst*, cilt 4, sayı 3, 2011, www.silkroadstudies.org

[54] Orhan Gazi Ertekin, "Biri Bizi Bu Cemaatin Yargısından Kurtarmalı", Şubat 2013, www.t24.com.tr

gının patronunu" değiştirmiştir. 2002 öncesinde bu patron Kemalistler iken, şimdi cemaattir. Başka bir değişle yargının yaşadığı değişimi onun bağımsızlığında, kültüründe, tarafsızlığında değil, "patronlarında" aramak gereklidir.[55]

Sonuç itibari ile AKP, normları yasalaştıran organ olan parlamentoya değil, yasalaşan normları hayata geçiren yargıya daha fazla önem vermiştir. 2007–2008 yıllarından itibaren de *doğru*, yani AKP'nin siyaseti ile uyumlu yargı kararları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu durum, partizan hükümetten bağımsız olan yargının aldığı kararlara müdahale etme gereğini doğurur. Bu müdahale için AKP yargının kurumsal bağımsızlığını ortadan kaldırmamaktadır. Yargı yahut mahkemeler şeklen de olsa hâlâ parlamento ve bakanlar kurulundan bağımsız organlardır; hâkim ve savcıların partizan kimlikleri yoktur. İkincisi, *doğru* yargı kararları alınmasıyla ile ilgili bir normatif düzenleme de yoktur. Mesela, anayasanın eşitlik, özgürlük, laiklik gibi hâlihazırda mevcut yasal normlarında anlamlı herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Yahut AKP, hâkimlerin "Türk halkının muhafazakâr yapısını gözeterek" ya da "toplumun İslami değerlerini koruyarak" karar almaları yönünde yeni bir norm getirmemiştir. AKP *doğru* yargı kararı sorununu *doğru* yasal normlar yapmaktan çok, *doğru* hâkim ve savcıları atama yolu ile çözmeye çalışmıştır. Bu nedenle AKP'nin yargı reformu, yargı erkini kullanan kişilerin reformudur. Beklenti, yeni hâkim ve savcılar elinde eski yasal normların, AKP'nin siyasetine uyumlu bir şekilde yorumlanması ve hayata geçirilmesidir. Bu yöntem, yargı kararlarında söz sahibi olan hâkimin ve savcının öznel *kararının* siyasi manipülasyonudur. Bu yöntem meyvelerini vermekte, AKP'nin beklentisi gerçekleşmektedir.

Ancak, Schmitt'in kuramına paralel olarak, mesele tek bir yargı kararı, tek bir mahkemenin ya da tek bir davanın hâkiminin kararı değildir. Jenkins'in de altını çizdiği gibi, AKP savcı ve hâkimlerin atanma süreçlerini kontrol altına alarak, yargı topluluğunu yeniden yapılandırmak ve böylece yasal normların uygulanmasını kontrol altına almaya çabalamaktadır.[56] Bu doğrultuda tüm yargı İslamcı-muhafazakâr bir çizgide yeniden yapılandırılmaktadır. Orhan

[55] Faruk Özsu, "İşler Değişti", *Radikal*, Ocak 2011, www.radikal.com.tr

[56] Gareth Jenkins, "Turkey's Constitutional Amendments: One Step Forward, Two Steps Back? ", *Turkey Analyst*, cilt 3, sayı 6, 2010, www.silkroadstudies.org

Gazi Ertekin ve Faruk Özsu'nun görüşleri, yargının içinde cemaatin patron haline geldiğine işaret etmektedir. Bu durumda Schmitt'in yabancı ve düşman inançlara sahip hukukçuların yargı topluluğundan çıkarılmasıyla Nazi yönetiminin ırkçı politikalarıyla uyumlu yargı kararlarına ulaşılacağına dair sözlerini, Türkiye ve AKP'ye uyarlamak pekâlâ mümkündür: AKP, İslamcı-muhafazakâr bir yargı camiası oluşturarak, tek tek hâkimlerin öznel kararlarına ve yasal normların anlamlarına hükmetmektedir. Böyle olunca da Türkiye'de hukuken doğru yargı kararını belirleyen öznel *karar hukuki* bir karar değil, yürütmenin atamalar aracılığıyla kullandığı *siyasi* bir karar; hukuken doğru yargı kararı konusu da *hukuki* değil, *siyasi* bir konu olmaktadır.

Anayasal devlet ve hukukun üstünlüğü ile ilgili de son bir değerlendirme yapmak gereklidir. Bilindiği üzere pratik olarak yasama iktidarı ve hem yasal hem de pratik olarak yürütme iktidarı hâlihazırda parlamenter çoğunluğu elinde tutan AKP tarafından kullanılmaktadır. Ancak, İslamcı-muhafazakâr bir yargı camiası oluşturmak suretiyle AKP, yargı kararları üzerinde de kontrol sahibi olmaktadır. Bu durum devlet iktidarının partizan hükümetin elinde yoğunlaştığını gösteriyor. Öyleyse anayasal devletin ve hukukun üstünlüğünün getirdiği sınırlamalar, siyasi iktidar tarafından aşılmış; ortaya sınırlardan azat olmuş bir iktidar çıkmıştır. Fakat asıl çarpıcı konu, sınırsız iktidarın anayasal devleti yıkarak değil; anayasal devlet içinde ortaya çıkmış olduğudur. Siyasi iktidar, anayasal devletin kendini diğer devlet formlarından ayırt eden normatif özelliğini koruyarak, üzerindeki sınırlamaları gevşetebilmektedir. Başka bir deyişle, iktidara tanınan serbesti ve yoğunlaşma, hukukun üstünlüğüne ve anayasal devlete dâhildir; dışına çıkmaz. AKP'nin yargı üzerindeki kontrolünü eleştirirken, anayasal devlet ve hukukun üstünlüğü ilkesini de bir kere daha tartışmaya açmak gereklidir.

# Machiavelli ve Siyasal Grotesk İçin Bir Deneme[1]

Savaş ERGÜL*



## I.

Estetiğin bir kavramı olan groteskin sanatın farklı türlerinde, hatta kültürel ve güncel meselelerde konu edinilmesi şaşırtıcı değildir. Tiyatrodan sinemaya, romandan öyküye, resimden heykele, kültürel meselelerden popüler ve medyatik konulara kadar pek çok alanda bu kavram kullanılmıştır/kullanılmaktadır. Kimi zaman bir alanda ortaya çıkan bir tür, üslup, yöntem, kavram, bir bütün olarak bir yenilik, başka bir alandaki bir durumu, olguyu veya tartışmayı yeni bir bakış açısıyla sunmaya imkân sunduğundan "borç" olarak alınır. Elbette "borç" alınan her kavram, asıl alanından göç ettiği alana göre az çok fazlalıklar veya eksiklikler taşımaya başlar. Grotesk kavramı için de geçerli olan bir değişimdir bu. Kavram yer değiştirdiğinde sadece yeni bir alanla değil onun terimleri ve belirleyicilikleriyle de ilişki içine girer. Bu ilişki, her düşüncenin ve kavramın sadece tek bir şeyi değil, görünür ve görünmeyen pek çok şeyi söylediğini gösterir. Her yeni söylemede ve kullanımda, tehlike ve fırsatlar yeniden o kavramın ve düşüncenin karşısına çıkarlar. Bu nedenle, bu yer değiştirmede kavramın başına ne geleceği ve o alanda ne türden etkiler yaratacağı bir soru işareti olarak kalır. Fakat bir düşüncenin etkili ve meydan okuyucu olabilmesi için kendi verili sınırının dışına çıkabilmesi veya en azından kendi kıyılarında engellere ve saldırılara yanıt verebilmesiyle mümkündür.

Soru işaretinin söz konusu olduğu alanlardan biri de siyasettir. Siyasette groteskten söz edebilir miyiz? Siyasetin grotesk biçimleri, nesneleri veya durumları var mı? Grotesk kavramının siyasal kurama ve hatta eyleme dâhil edil-

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] Utku Özmakas'a öneri ve eleştirileri için teşekkür ederim.

mesinin sağlayacağı olanaklar neler olabilir? Siyasal literatürde grotesk kavramına uygun bir siyaset kuramcısı var mı? Varsa kim olabilir? Bir siyasal kuramı grotesk olarak nitelendirdiğimizde bunu sağlayan kavramlar veya tutamak noktaları neler olabilir? Bu yazıda sadece bu soruların yanıtlarını değil, soruların kendilerini ve onların tetikleyebileceği kimi başka yan soruları da düşünmeye çalışıyoruz. Bu soruların formüle edilmesi bile bir şeyi gösteriyor olmalı: sanatsal bir kategori, tür veya üslup olarak görülen grotesk kavramının, siyasal olarak ele alınması veya siyasal meseleleri düşünmede kullanıldığı pek görülmez, hatta hiç olmadığını söylemek daha doğru olabilir. Genellikle ya absürt bir durumu ele almak için ya da bir durumun kötü tarafının altını çizmek için kullanılmıştır: eski ABD Başkanı oğul G. W. Bush'un siyasetinin ve aptallığının veya eski İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi'nin kişiliğinin hicvedilmesi örneğinde olduğu gibi. Karşıt gibi görünmesine rağmen aslında benzer olan bir kullanımda da, diktatörlükle yönetilen veya baskının kol gezdiği bir rejimin korkunçluğu gösterilmek istendiğinde grotesk kavramı devreye sokulur. Saydığımız bu örnekler hep demokratik rejimlerdeki gazeteciliğin yergi diliyle sınırlı kalmıştır. Bir fikirle ilgili olmaktan ziyade kişilerle veya durumla ilgili bir nitelendirmeyi belirtir. Başka bir deyişle, siyasette grotesk, bir kavram olmaktan ziyade sıfat işlevi gören bir kelime olarak kalmıştır. Bu da, groteskin henüz siyasal bir kavram olarak düşünülmediği anlamına gelir. Bir kelime kelime olarak henüz kavram değildir, ne zamanki bir kelime bir duruma, olguya veya olaya uygulanır ve bütün bu sayılanlar o kelimenin ışığında görülmeye çalışılır, işte o zaman sözü edilen kelime bir kavrama dönüşmeye ve bir açıklayıcılık değerine kavuşmaya başlar. O zaman bir kez de şöyle soralım: siyasal bir sıfat olmanın ötesinde siyasal kavramlar bakımından grotesk ne olabilir?

Bu yazıda, klasik ve modern siyaset arasında duran, ne klasik siyasal geleneğin ne de modern siyasal düşüncenin içine kolayca yerleştirilemeyen bir figür olarak Machiavelli'nin siyaset görüşünü grotesk kavramı bakımından tartışacağız. Daha doğrusu, Machiavelli'nin siyaseti, siyasal nesneyi ve özneyi tarif etme ve kullanma biçiminin, her ne kadar grotesk sözcüğünü kullanmasa da, groteske denk düştüğünü, siyasal alanda groteski kavramsallaştırmaya dair istisnai imkânları sunduğunu ileri süreceğiz. Bakhtin'in, Rabelais'ye dair

yenilikçi ve çarpıcı incelemesi bu yazının temel hareket noktasıdır. Rabelais'in edebiyattaki özgün yerini ortaya koymak için grotesk kavramına başvurmuş ve "grotesk gerçekçilik" kavramını icat etmişti Bakhtin. Her ne kadar Rabelais groteskten söz etmemişse de eserin biricikliğinin yolu buradan geçmekteydi. Rabelais'nin eserlerini "grotesk gerçekçilik" kavramı altında değerlendiren Bakhtin'le yüzde yüz bir uyuşma göstermiyorsak da pek çok bakımdan, adını anmadığımız yerlerde bile aslında onun ayak izlerini takip ettiğimizi düşünüyoruz. Bu çalışma ve onun meseleyi ele alış tarzı sayesinde, Machiavelli'nin görüşlerini grotesk olarak veya groteskle ilişkisi bakımından düşünmeye cesaret edebiliyoruz. Belki de şöyle demek daha doğru ve yerinde olacaktır: Bakhtin'in kuramsal çerçevesini hareket noktası olarak alıp ileriye doğru genişletmeyi umuyoruz. Çünkü Bakhtin bu çalışmasında, edebiyat, mizah, dil ve toplumsal olgulara değinmiş fakat siyasal olgulardan söz etmemişti. Genişleme alan değişikliğiyle ilgilidir. Farklılık ise grotesk kavramını siyaset ve ontoloji bakımdan ele almamızla ilgilidir.

Buna göre, Machiavelli'nin kuramına geçmeden önce, groteskin kimi tanımları[2] için küçük ve hızlı bir girişle başlayıp, Bakhtin'in yolu hazırlayan "grotesk gerçekçilik" kavramıyla devam edeceğiz ve nihayetinde Machiavellici siyasal kuramın neden grotesk olarak nitelendirilebileceğine dair savımız ve değerlendirmemizle yazıyı sona erdireceğiz.

## II.

Grotesk terimi 15. Yüzyılın sonunda kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Grotesk sözcüğü, Latince "grotta" veya "grotto" (mağara) kelimesinden gelir, daha sonra bu anlam genişleyerek, eski Roma'dan kalma mağara, yıkılmış duvar ve odalarda bulunan bir tür resim anlamını kazanır.[3] Grotesk kavramı için Türk Dil Kurumu Sözlüğü "Eski Çağ Roma yapılarında bulunan tuhaf, gülünç figürlerden oluşmuş süsleme üslubu"; tiyatrodaki kullanımı için "kaba gülünçlüklerden, tuhaf ve olmayacak şakalaşmalardan yararlanan, karşıt görüntüleri, bağdaşmaz durumları şaşırtıcı biçimde birleştiren güldürü biçimi"

[2] Bu tanımları vermemizin nedeni, groteskin belli başlı özelliklerini sunmak içindir yoksa özel olarak bu tanımları tartışmak bu yazının amacı dışında kalır.

[3] Davide Panagia, The Force of Political Arguments, *Political Theory*, http://www.jstor.org/stable/4148147, s. 827.

tanımlarını vermektedir.[4] Tuhaflık, güldürü ve bağdaşmaz karşıtlıklar temel nitelikler olarak geçiyor. Sözlükler, tanımladıkları kelimeleri sorun bağlamından elimine eden bir uzlaşmayı yansıtırlar genellikle. Bu nedenle, bir uzlaşmayı sunan sözlüklerin dışına çıkıp groteski tanımlamaya ve konumlandırmaya çalışan yazarların groteske dair kimi tanımlarına bakmak, groteske atfedilen pek çok özelliği görmemizi sağlayacağı için faydalı olacaktır. Peter Fingsten, groteski, adsız korkular, kompleksler, kâbuslar ve kaygılar gibi yaşamın yüzeyinin aşağısında cereyan eden ruhsal akışları ifade eden simgesel bir sanat kategorisi olduğunu; yoğun abartılmış duygular ve biçimlere sahip olduğunu belirtip şöyle tamamlar: "Teknik olarak söylersek, grotesk aynı eserde uyuşmaz veya çelişkili olan iki öğenin bulunuşu ve çatışmasıdır. Bu iki öğe, görsel veya psikolojik bir etki yaratıp şoke ederler."[5] Henrik Lübner ise, verili yapılara ve durumlara karşı groteskin çözücü ve abartan boyutundan, çözdüğü yapılara karşı öne sürdüğü yeni anlamlardan söz eder.[6] Grotesk, akış ve süreç içinde merkez ve çevre arasındaki belirsizliği işler. John Ruskin ise, imgelemin akılsal olmayan oyunsu uygulaması ve bu uygulamada korkunç ve kötü şeylerin temaşasından ortaya çıkan bir sanat olarak nitelendirir groteski.[7] Wolfgang Kayser, groteskin temel özniteliğinin, dünyanın radikal yabancılığını gösterme gücü olduğunu belirtir. Dünyayı daimonik güçlerin etkisi altında resmederek gerçekleştirir bunu. Grotesk, imgesel oyunda, yasaklanmış veya ifade edilemez olanla ilgilidir; korkutucu ve gülünç olanın birleşiminden oluşur. Grotesk nesne daima bu ikisinin birleşimini gösterir.[8]

Yaptığımız alıntılarda görülebileceği gibi grotesk, "serbest bırakılan imgelem, tuhaflık, uzlaşmaz karşıtlıklar, zapt edilemeyen biçimler, durağanlığa karşı akışı öne süren bir üslup ve fantastik bir tarzdan farklı olarak sunulan

[4] http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.52701b098ee895.04992733

[5] Peter Fingsten, Delimitating the Concept of Grotesque, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42, no. 4, *1984*, http://www.jstor.org/stable/430215

[6] *Henrik Lübker* (http://continentcontinent.cc/iadsız ndex.php/continent/article/viewArticle/101

[7] Aktaran bkz. Alison Milbank, Divine Beauty and the Grotesque in Dante's Paradiso, *The Yearbook of English Studies*, 39, 2009, http://www.jstor.org/stable/25679867

[8] Michael Steig, Defining the Grotesque: An Attempt at Synthesis, *The Journal of Aesthetics andArt Criticism*, 29, no. 2, 1970, http://www.jstor.org/stable/428606

yabancılaşmış bir dünyayı tarif eden bir tür veya üslup" olarak tanımlanmaktadır. Her ne kadar grotesk kavramı, 19. yüzyılın ortalarından başlayarak kuramsal bir incelemenin nesnesi olmaya başlamışsa da kelimenin ortaya çıkışı Rönesans dönemindedir. Groteskin doğum yeri, feodal sınırların çözülmeye başlayıp pazarların ortaya çıktığı yerdir. Dolayısıyla bir pazaryerinde gerçekleşen karşılaşma, yenilik, tuhaflık ve geçiciliklerin etkisiyle yüz yüzedir. Bağlarından çözülmüş nesneler, âdetler ve kişiler sabit konumlarını yitirmekte; eski biçimler zayıflayıp yıkılmaya yüz tutarken yeni biçimler henüz bütünüyle kendilerini gösterememektedirler. Doğuşuna baktığımızda, groteskin bir altüst oluşun, yepyeni bir doğumun ve büyük bir dönüşümün ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Groteskin içine doğduğu Rönesans dünyası hem yepyeni ve yaratıcı olması hem de ürkütücü ve korkunç olması bakımından yabancıdır. Bir bağdaşmazlığın içinde veya üzerinde hareket ettiği için ona uygun düşen biçimleri ve figürleri bulmaya çalışır. Bu bağdaşmazlık ve yarılma içinde verili ölçüt ve normlar işleyemez durumda kalırlar. Norm ve kanonlardaki uyumsuzluk ancak bu türden altüst oluşların eseri olabilir. Grotesk, eski kategorilerin artık işlev görmediği, verili olanın yetmediği anda ortaya çıkan kanonsuz bir tarzdır. Değişimi yaratan kavramlar, figürler ve biçimler de grotesk için bir kanon oluşturamazlar.

Bir kanon olmadığından dolayı groteski tekil bir vaka olarak ele almak gerekiyor. Belki de bu yüzden grotesk bir gelenekten söz etmek biraz kulağı tırmalıyor. Klasik kanon anlaşılır fakat groteske dair bir kanonun anlaşılması çok güç olacaktır. İllaki bir grotesk kanondan söz edilecekse bile, bu grotesk kanonun kendine özgü ölçütleri ve kategorileri, daha doğrusu bambaşka bir tarzda işleyen ölçüt ve kategorilerinin olması gerekir. Bakhtin'in dediği gibi, grotesk kanon, insan bedenin ve bedenin hayatın temsilinde belirli bir tavrı olabilir ancak.[9] Yine de söylememiz gerekir ki, burada kanon sözcüğü ancak dar anlamda grotesk için uygundur. Yoksa grotesk imgenin hiçbir zaman böyle bir kanonu olmamıştır. Grotesk, bir kanona dâhil edilemezlik olarak ortaya çıkar.

Groteskin temel özelliği olarak, komik ve korkunç olanın birlikteliği göste-

[9] Mihail Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 53.

rildiğinden bu birlikteliğin pek çok durumda yeniden üretilmesi de mümkün olmalı. Fakat bu karşıt birlikteliğe eşlik eden groteskin bir başka özelliği olan, dünyanın uyumsuzluğu ve canavarca yapısı ortaya çıkmadığında, sadece komik ve korkunç olanın varlığı groteskin ortaya çıkmasına yetmez. Korkunç ve oyunsu olanın ardından tuhaflık duygusunu yaymaktan geri durmayan yabancılık, uyumsuzluk ve tekinsizlik de olmalı. Bu nedenle, bir zincir halinde birbirine bağlanarak sürekliliği sağlayan grotesk bir gelenekten ziyade noktalardan oluşan grotesk adalardan söz edilebilir. Başka bir yere bitişmeyen, kıta ve denizin geniş yayılımlarına yabancı ve uzak bir ada düşüncesidir grotesk.

Bir çizgiden ziyade nokta olarak yer tutan grotesk fikrinin, her ne kadar "nokta" kelimesini kullanmasa da Bakhtin'in grotesk yorumuna da uzak düşmediğini sanıyoruz. Sophokles'in, Aristophanes'in ve Shakespeare'in uzak yakın akrabaları ve ardılları varken, Rabelais bunlardan yoksundur. Bakhtin'in pek çok defa belirttiği gibi, modern mizah ve abartının, Rabelais'yle ortaya çıkan groteskle, daha doğrusu "grotesk gerçeklik"le bir ilgisi yoktur. Rabelais, yalnız ve uzak bir ada olarak kalmıştır. Elbette, onun uzak ve yalnız bir ada olması, ondan bir şey alınamayacağı anlamına gelmez. Ada benzetmesi, bir ilişkinin söz konusu olması durumunda bile, bu ilişkinin ancak belirli bir açıklık ve mesafe içinde gerçekleşebileceğini söyler. Bu bakımdan grotesk başlangıç bir tür yalnızlık içinde söylenebilir ya da bu yalnızlık mesafesi yaratılabildiği için söylenenin söylenebilmesi mümkün olabilmiştir. Açıklık ve mesafenin içine yerleşen grotesk bir keşif, yalnız ve sınıflandırılamaz tekil bir vaka olarak düşünülmelidir. Tıpkı siyasal alandaki Machiavelli'nin sınıflandırılamazlığı ve ona yaklaşmanın güç olması gibi. Onlar ardılsız öncüllerdir. Ardılsız öncüller için de genellikler ve süreklilikler değil, noktalar veya uzamda sabit yerleri gösterilemeyecek tezlere (thesis) ihtiyaç vardır.

## III.

Bakhtin, Ortaçağ halk mizahının ana rahmi olarak karnavalı ve ritüeli gösterir. Ortaçağ halk mizahının kendine özgülüğü ve zenginliği ise pek görülememiştir. Çünkü bu alanın fenomenleri, modern zamanların kültürel, estetik ve edebi normlarıyla yorumlanmıştır; bu etkiler, kendilerine ait bir boyut içinde değil, kendilerine tamamen yabancı ölçütler kullanılarak değerlendirilmişler-

dir. Bu etkilere modern unsurların atfedilmesi, onların özgünlüğünü bozmakta; bu da aslında tamamen yanlış değerlendirildikleri anlamına gelmektedir.[10] Bu mizahın özgünlüğünün görülebileceği en uygun yer ise, Rabelais'nin eserleridir. Onun eserlerinde maddi bedensellik ilkesi, yeme içme, dışkılamaya ait pek çok imge bulunur. İşte klasik ve modern edebi literatür için bayağı olan bu imgeler, halk mizahının kültürel mirasıdır. Bu halk kültürünün kendine has imge dokularından, daha geniş anlamda söylemek gerekirse, o kendine has estetik kavramından miras kalmıştır; bu kavram, kendisinden sonra gelen yüzyılların estetik kavramından radikal bir şekilde ayrılır. Bakhtin, bunu "grotesk gerçekçilik" olarak adlandırır:

> Grotesk gerçekçilikte, bedensel unsur son derece olumludur. Bu, hayatın diğer alanlarından kopuk, mahrem ve hodbince değil, tüm bir halkı temsil eden evrensel bir şey olarak sunulur. Böyle oluşuyla, dünyanın maddi ve bedensel köklerinden kopukluğunun karşısında durur; kaba saba olan şeylerle alakası yokmuş numarası yapmaz ya da dünya ile bedenin bağımsız iki şey olduğunu iddia etmez.
>
> Grotesk gerçekçilikte, beden ve bedensel hayat, kozmik ve bütün halka ait olma gibi bir karaktere bürünür; burada sözü edilen modern anlamda beden ve onun fizyolojisi değildir; zira bireyselleştirilmiş bir şey söz konusu değildir. Maddi bedensellik ilkesi bireyde değil de halkta, sürekli büyüyen ve yenilenen bir halkta olduğundan, bedensel olan her şey heybetli, abartılı ve ölçüye gelmez oluşu bundandır.[11]

Bu abartma, olumlu ve iddiacı bir karaktere sahiptir. Bu bedensel hayata ait imgelerin önde gelen temaları doğurganlık, büyüme, bardaktan taşarcasına bir bolluktur. Grotesk gerçekçilik, yüce ve tinsel olarak kurulmuş bulunanı itibarsızlaştırarak onu maddi bedensel bölgenin içine çeker. Gök, yeryüzüne çekilir. İtibarsızlaştırma bütünüyle olumsuzlama değil, temelde bir olumlamadır. Daha doğurgan bir şey üretmek için itibarsızlaştırma yoluna gidilmiştir.[12] Daha doğrusu, Rabelais'nin göstermek istediği şey, eski edebi alanın içinde gösterilemediğinden bir alan değişikliğine gidilmesi gerekiyordu. Ama sadece alan değişikliği yetmez, görünmeyenin görünmesi için üslubun da yenilenmesi gerekmekteydi. Grotesk hem imge hem de nesnenin dâhil olduğu

[10] A.g.e., s. 45.
[11] A.g.e., s. 46.
[12] A.g.e., s. 48.

ilişkiler bakımından yeni olmak zorundaydı. Grotesk gerçekçiliğin doğuşu bu zorunluluğun bir sonucudur.

Grotesk imge, dönüşüm halinde olan bir olguyu yansıtır: doğumdan ölüme, büyümeden oluşa doğru giden henüz tamamlanmamış metamorfozlarla ilerleyen nesne resmedilir. Ebedi veya uzamsal bakışın sabitliği yerine değişen ve değiştiren zamansal bakış açısı hâkim olmaktadır. Zamanla olan ilişkisi grotesk imgenin belirleyici özelliklerinden biridir. Zamanın bu değişkenliğine bağlı olarak bir belirsizlik ortaya çıkar. Görülen ve düşünülen hiçbir olgu veya nesne tek bir uğrağa, niteliğe veya imgeye indirgenemez. Zira bu nitelik veya imgede, dönüşümün iki kutbu bir arada görülür: eskiyle yeniyi, ölmekte olanla döllenmekte olanı, metamorfozun başını ve sonunu.[13] Antik ve Ortaçağın felsefi ve dinsel dünyası, durgun bir dünyadan yanadır. Oysa grotesk daima oluş halinde olan bir dünyanın sonsuz zenginliğini dile getirme peşindedir. Groteskte tamamlanmış, kararlı hiçbir şey yoktur. Yaşam bu bedenlerde tamamlanmamışlığın özü olarak ortaya çıkar. İşte klasik sanatın ve eleştirinin bakış açısından groteskin o "tuhaf ve canavarsı" özelliği, nesneyi bu sonu gelmez tamamlanmamışlıkta ve çelişkide yakalamasından kaynaklanır:

> Ancak gelişimlerinin bu evresinde bile, özellikle Rabelais'de grotesk imgeler, verili, tamamlanmış olan bir varoluştan farklı olarak kendilerine has özelliklerini korudular. Hep müphem ve çelişkili kaldılar; onlar "klasik" estetik açısından, yani hazır verili, tamamlanmış olanın estetiği açısından bakıldığında çirkindir, canavarsıdır, korkunçtur. Bu imgelere nüfuz eden yeni tarihsel algı, onlara yeni bir anlam vermiş, ancak onların geleneksel içeriklerine de el sürmemişti. Çiftleşme, hamilelik, doğum, büyüme, ihtiyarlık, bedensel çürüme, uzuvların bedenden ayrılması... Doğrudan maddi olma özellikleriyle tüm bunlar, grotesk imgeler sisteminin temel unsurunu oluştururlar. Bunlar, tamamlanmış, gelişimi bitmiş insana, doğumun ve büyümenin tüm pisliklerinden arınmış insana ait klasik imgelerin karşıtıdırlar.[14]

Klasik sanatın ve felsefenin, elbette konumuz gereği siyasetin nesnesi, soyutlanmış bir ideallik içinde yakalanmaya çalışılır. Her bir nesne kendi sınırlanmış bölgesi içinde kuramsal bakışın ağına yakalanır ve orada sımsıkı tutul-

[13] A.g.e., s. 52.
[14] A.g.e, s. 53.

maya çalışılır. Groteskin ağı ise homojen bir karşılaşmaya izin vermez. Karşılaşma asla tek bedenle, nesneyle gerçekleşmez, çok değilse bile en az iki beden ve nesne olmak zorundadır. Tek olduğunda bile grotesk bakış onu çoğullaştırılmış olarak yeniden üretir. Bedenin grotesk imgesinde en temel eğilimlerinden biri, iki bedeni bir bedende göstermektir: biri doğum yaparken ölen, öteki gebe kalan, yenilenen ve doğan iki beden. Bir dünya içinde iki dünya. İdeal bir dünya peşinde koşan klasik felsefe veya dinler, yeryüzünü buradan kovup tek ve dingin bir dünya kurarlar. Oysa groteskin beden imgesiyle cisimleştirdiği dünya, bir bedenden her zaman, şu veya bu şekilde başka bir yeni bedeni çıkarmaya çalışır: "Groteskte kişi, yeni bir kalıba girmek üzere olduğu evrede gösterilir. Ölmektedir ama henüz tamamlanmamıştır; grotesk beden, mezarla beşik arasındaki eşikte durur. Orada artık ne tek beden vardır ne de iki. İki kalp atışı bir arada duyulur".[15]

**[Grotesk imge, dönüşüm halinde olan bir olguyu yansıtır: doğumdan ölüme, büyümeden oluşa doğru giden henüz tamamlanmamış metamorfozlarla ilerleyen nesne resmedilir. Ebedi veya uzamsal bakışın sabitliği yerine değişen ve değiştiren zamansal bakış açısı hâkim olmaktadır.**

Evet, iki kalp atışı bir arada duyulur. Peki bu seslerin ve karşılaşmanın imgesel olana etkilerinin ötesinde ne olmaktadır? Başka şekilde söylersek, bu sesler ve karşılaşmalar hangi fikrin etkisi altında yer alırlar? Bakhtin'in "grotesk gerçekçilik" kavramı, edebi bir kavram olarak imgesel olana son derece yakındır ve yakın olmak zorundadır. Burada bir tedirginliği hissetmek gerekir. Çatışma, karşıt ikilikler, hareket ve dönüşümler, bedenler, tuhaf görüntüler, korku ve gülünç olanın etkileri hep imgeye yüklenebilecek özelliklerdir. Kavram devreye girdiğinde, ister istemez bu özellikleri ve oluşu dondurmak zorunda kalır; imgesel boyutu ise bütünüyle dışarıya atmıyorsa bile zenginliğini azaltıp yoksullaştırır. O zaman da grotesk, grotesk olmaktan çıkıp o şaşırtıcı ve yıkıcı özelliğini kaybeder. Biz groteskin bu tahrip edici işlemini bir bıçak darbesiyle durdurmayan ama aynı zamanda imgesel olanın ötesine geçebilecek kavramsal bir içeriğin verilebileceğini düşünüyoruz. Şaşırtıcı, tuhaf olan, tekinsiz olan, daima oluş halinde olup kesin bir sabitliğe asla geçmeyen ve tam

[15] A.g.e., s. 54.

olarak nasıl ve nerede konumlandıracağını bilemediğimiz bir özne ve nesneye yönelen kuramsal bir bakış gereklidir. Çünkü ancak bu özellikleri taşıyan bir kuramsal bakış grotesk olanı üretebilir. En az grotesk kadar tekinsiz ve belirsiz olan, öyle olduğundan dolayı grotesk bir düşünce olarak yorumlayabileceğimiz Machiavelli'nin siyasal kuramından bahsediyoruz. İmgesel ve kavramsal hatların belirsiz sınırlarında, groteskin bütün cephaneliğini (karşıt ikilikler, çatışma, korku ve alay, oluş, tekinsizlik ve belirsizliği) yüklenerek gezinen Machiavellici düşünce siyasal grotesk tartışması için pek çok imkân sunar. Şimdi bu imkânı gösterebilmek için estetik ve ebedi alandan siyasal ve ontolojik alana bir geçiş yapacağız.

## IV.

Machiavelli'nin kuramı, siyasal grotesk olarak nasıl düşünülebilir? Estetik ve edebi bir belirlenimin dışına çıkıp groteskin ontolojik ve siyasal belirlenimlerini ortaya koymalıyız. Aynı şekilde, groteskte daimonik varlıkların sunumunu öne alan psikolojik bir kavrayışı da ast bir konuma indirgiyoruz.[16] Groteske dair mevcut literatür, genellikle estetik ve psikolojik kategorilerin hâkimiyetinde bu konuyu ele almaktadır. Grotesk sanat, insanın geleneksel korkuların, fiziksel deformasyonların, sapkın davranışların ve zihinsel rahatsızlıklarının kesin bir ifadesi olarak da algılanmıştır. Rahatsızlıklar aynı zamanda bir belirsizliğe de işaret etmektedir. Bu belirsizlik ve sapma, "canavarca" ve "tekinsiz" olarak değerlendirildiğinde, ontolojik ve siyasal kategorilerin kullanılması bakımından daha avantajlı bir konuma geçeriz. Groteskin ontik varlığı olarak belirlenen ikili zıtlıklar ancak ontolojik bir temelden hareket ettiğimizde; siyasal meseleler için olumsuz olarak kullanılan "grotesk" sıfatı ise ancak kavramsal olana -siyasal kavramlara- bağlandığında olumlu bir alan açabilir bize.

Machiavelli'nin siyasal kuramını grotesk olarak nitelendirmemizi olanaklı kılan nedir? Her şeyden önce, bir dünyanın içinde başka bir dünyanın keşfi diyeceğiz. Yeni bir dünyanın ve bölgenin keşfi her sanatsal ve siyasal kuramda mevcuttur. Trajedi ve komedi de yepyeni dünyalar yaratırlar. Trajedi, üstün olanın, ideal bir bölgenin içinde yan yana durmaları mümkün olmayan çatışan zıt değerlerin; komedi alt olanın, bir alt bölgenin, bayağı durumları-

[16] Steig, *Defining the Grotesque: An Attempt Synthesis*, s. 254.

nın icadıdır. Bakhtin'e göre, grotesk, trajedi ve komedinin bölme sınırında kendisini alt bölmeye yerleştirir. Machiavelli de siyasetin rotasını tam olarak bu bölgeye doğru çevirir. Nitekim *Söylevler* adlı eserinin önsözünde Machiavelli, yeni yerler, bölgeler, yollar ve yöntemlerden bahseder.[17] Kaydetmemiz gereken ilk şey, bir yeniliğin ve keşfin olduğudur. Nasıl ki, trajedi, değerlere göre belirlenen bir çatışmayı dile getiren sanatın klasik ve asıl biçimini temsil ediyorsa aynı şekilde klasik siyaseti siyaset yapan asıl şey de "ideal" bir adalet ve iyi düşüncesine göre belirlenen felsefi veya dinsel bir siyasal tasarım olabilirdi ancak. Machiavelli'de bu iki "iyi" de yerlerinden edilirler; değerlerini ve yerlerini keşfedilen yeni yere göre kazanırlar. Ona göre, ne Antik filozofların erdeme dayanan "iyi"si ne de Hıristiyan filozoflarının Tanrıya dayanan "iyi"si siyasal olanın temelinde yer alan kurucu güç olarak kabul edilemezler. Rönesans'ın görüşlerini bir siyaset tasarımına dönüştüren ilk kişi Machiavelli'dir.

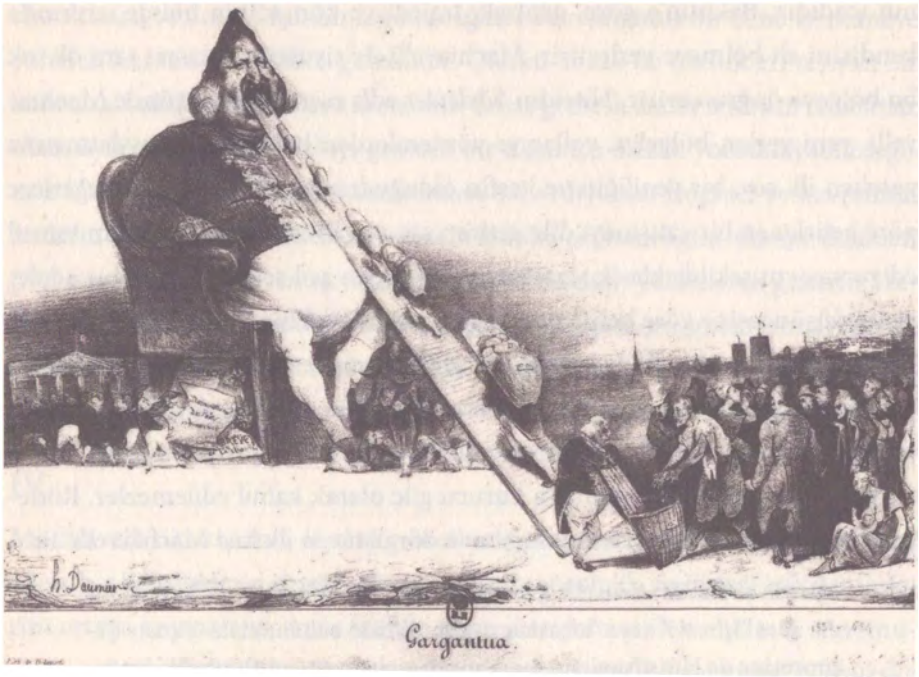
> İşin aslı şudur, Machiavelli geleneğimizde yer alan her iki 'iyi' kavramına da, yani 'için iyi' veya 'ideasına uygun olmak' anlamındaki Yunan düşüncesine de Hıristiyanlığın bu dünyadan olmayan 'mutlak iyilik' kavramına da karşı çıkar. Ona göre her iki kavram da muteberdir ama ancak insan yaşamının özel alanında; siyasetin kamu alanında en az onlar kadar karşıtlarına da, yani 'ideasına uygun olmayan'a veya 'yetersiz olan'a da, 'kötü'ye de yer vardır.[18]

Yetersiz olan nedir? Bedendir, tutkulardır, stratejidir; bir bütün olarak, Machiavelli'ye gelinceye kadar hâkim felsefi, siyasi ve dinsel düşüncede asla görünmeyen bütün öğelerdir. O düşünce içinde görünmeyenler, Machiavelli'ye göre siyaseti kavramak için görünmesi gereken temel öğeler ve araçlardır. Tıpkı Rabelais'nin durumunda olduğu gibi, Machiavelli için de daha önce görünmeyen ama şimdi görünmesi gereken öğeleri eski yöntem ve tarzla açıklamak ve sunmak hem mümkün değildir hem de sunulduklarında yetersiz kalacakları apaçıktır. Yeni imgeler ve bu imgeleri ontolojik bir zemine oturtan yeni bir kavramsal düzenleme gereklidir. Grotesk, eski biçimlerin artık iş görmediği ve henüz ortada yeni biçimlerin olmadığı bir dönemin ürünüdür. Yeni kavrayış henüz mayasını bulmamış, bir çalkantı ve köpürme halindedir.

---

[17] Machiavelli, *Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 21.

[18] Hannah Arendt, *Geçmiş ve Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 188.




Bu köpürme ve çalkantının yeniliğini görmek için bir "başlangıç" düşüncesi kurulmalıdır. Bir başlangıcı düşünmek, her şeyi yeniden yapılandıran ve inşa eden bir kuruluş kavramına sahip olmak anlamına gelir. Siyasal alanda bir kuruluş düşüncesini ortaya koyan pek çok filozof vardır elbette. Fakat grotesk bir kuruluş olarak adlandırabileceğimiz bir düşünceyi öne süren kişi Machiavelli'den başkası değildir. Grotesk üzerine yazanlar, groteskin yenilik özelliğine haklı olarak dikkat çekerler. Fakat bu kabaran, köpüren, kendinden taşan su akışının kuruluş zemini, yani "başlangıcın" kendine özgü olan yönü gösterilmediği sürece bu yenilik fikrinin diğer yenilik türlerinden ve "başlangıç"lardan bir farkı kalmayacak, dolayısıyla hem Machiavelli hem de grotesk tekilliklerini yitireceklerdir. Bir başlangıcı ve zemini sunan kavram(lar)ın, groteskin özelliklerini taşıması gerektiği apaçıktır. Bu nedenle, önce Machiavelli'de grotesk öğeleri, araçları ve imgeleri gösterip ardından onları yapılandıran bu grotesk başlangıç kavram(lar)ını belirlememiz gerekir.

Machiavelli'nin eserlerini bütünüyle kat eden bir yenilik teması mevcuttur. *Hükümdar* adlı eserinin "Birinci Bölümünde" çok hızlı bir şekilde yönetim biçimlerini ikiliklere (cumhuriyetler ve hükümdarlılara) böler ve asıl ince-

leyeceği hükümdarlıklara varır: soydan gelenler ve yeni kurulmuş olanlar.[19] Machiavelli'nin konu ettiği yeni olanlardır. Ama yeni olanların ne olduğu da belli değildir. Eski olanın nasıl korunduğu ve korunabileceği bellidir ama yeni olanlar için bu söylenemez. Bu nedenle, asıl güçlük yeni kurulmuş bir düzenin nasıl olacağı ve nasıl incelenmesi gerektiği noktasında ortaya çıkar. Ortada olmadığından ve eski olan da kabul edilemeyeceğinden, aslında aranılan yeninin biçimi, biçim-olmayan bir biçimdir. Köklü bir değişikliğin, bir şeyin biçim ve denge bulmasını sağlayan "bekleme taşları" henüz mevcut değildir.[20] Nasıl ki, grotesk ani bir şoka neden oluyorsa, kendisinin anlaşılması için ortaya aracı öğeleri koymuyorsa, Machiavelli'nin siyasal kuramında da herhangi bir türden "bekleme taşları"na rastlanmaz. Bu yüzden de ele avuca gelmez bir belirsizliği taşır; bu belirsizlik ise, onu okuyanları tedirginliğe sevk eder. Bu belirsizlik içinde Machiavelli, kendisini okuyan kişinin başına hiç beklemediği anda darbesini indirip onu afallatacaktır.[21] Yenilik sırf eski biçimin yerine başka bir biçimin geçirilmesinden ibaret olsaydı şayet yine de şaşırtıcı olurdu olmasına fakat eski biçim yerini biçim olmayan bir biçime bıraktığında, bu düşünce sadece şaşırtmaz aynı zamanda canavarca ve tekinsiz de görünür. Machiavelli'nin uyandırdığı dehşet duygusu ya da okuyanların kafasına indirdiği grotesk darbedir bu.

Bu ani şok ve değişiklik, hiyerarşinin değiştirilmesiyle başlar. Nasıl ki, Rabelais, tinsel ve ruhsal olan yerine, beden ve onun faaliyetlerini geçirmişse; Machiavelli de ahlakın ve dinin yerine, siyasetin bizzat kendi dünyevi etkinliğini geçirir. Bu yer değiştirme -göğün tinsel ideali yerine yeryüzünün bedensel gerçekliğinin konması- elbette bütün meseleyi halletmez. Sadece öyle olsaydı, bir başlangıçtan ziyade bir yenilikten veya terim değişikliğinden söz etmemiz gerekirdi. Bütün olup biten, olumlamaya varmayan bir olumsuzlama edimi olurdu fakat söz konusu olan bundan fazladır. Yaratıcı ve olumlayıcı bir grotesk, alt ve üst, ölüm ve doğum, yaşlı ve genç zıtlıklarında kalmayıp bizzat sınırın kendisi üzerin(d)e ilerlemeye başlar. Tıpkı, Platon'un *Symposion* adlı eserinde ne trajedinin ne de komedinin bölgesinde ikamet eden, bütün

[19] Machiavelli, *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 69.

[20] A.g.e., s. 71.

[21] Louis Althusser, *İki Filozof, Machiavelli & Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, s. 17.

temel bölgeleri (sonsuzluk-sonluluk, ölümlülük-ölümsüzlük, tanrı-insan, bütün-parça) ikiye ayıran ve bunları çaprazlamasına kesen ikamet-olmayan bir ikamet halini cisimleştiren Sokrates'in durumunda olduğu gibi. Bu ikiye ayrılan bölgeleri kararsızlaştıran ve sabitliklerini bozarak, bu kararsızlık ve bozma hali içinde kavramaya çalışan Sokrates'in, grotesk varlığın prototiplerinden biri olan Satryos'a benzetilmesi tesadüf değildir.[22] Grotesk sadece olumsuzlayan veya ihlal eden değil, bu olumsuzlama ve ihlal etme içinde düşünmeye çalışan olumlu bir düşüncedir.

Sokrates'ten hem korkulur hem de ona hayranlık duyulur. Onunla karşılaşanlar iki zıt duyguya aynı anda yakalanır. Hem bayağıdır hem de soylu. Bolluk ve yoksulluk aynı anda mevcuttur onda. Alkibiades'in Sokrates'i melez bir hayvan olan Satryos'a benzetmesi bu anlamda yerindedir. Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi, melezlik groteskin ilk adımı sayılmalıdır. Çünkü karışımlar, bedenlerin karışımları olarak melezlik meselesi ister istemez hep görsel bir tasarım sunar bize. Kavramsal olansa, görsel tasarımın ötesine geçmek zorundadır. Yine bir başka Platon örneğiyle açıklayalım. Platon'un mağara meseli, görsel bir tasarımla başlar fakat yavaş yavaş buradan sıyrılıp kavramın kendisine varır. Bu bakımdan, Platon'un mağara meselini görsel düzeyde grotesk olarak niteleyebiliriz. Yazının başında da aktardığımız üzere, grotesk adı Latincede mağara (grotte) kelimesinden gelmektedir. Bir tür tuhaf ve abartılmış resimleri adlandırıyordu. Groteskin işaret ettiği her iki olgu da mağara meselinde mevcuttur. Mağara meseli de tuhaf ve abartılmış bir görsel manzarayı betimler. Fakat öne sürdüğü ikilikleri grotesk bir düzenleme içinde değil, diyalektik bir düzenleme içinde kavramsallaştırır. Grotesk, karşıtlıkları durmaksızın ayırıp birleştiren bir sınır hareketinin parçalayıcılığı içinde kalırken; diyalektik karşıtlıkların hareketini bir sentezde kavramsallaştırmaya çalışır. Machiavelli'nin tasarımı da öncellikle görseldir ama orada kalmaz. Siyasal yönetimler melez bedenlerden oluşur ve bu melez bedenlerin çözülüp yok olmaması için kendini sürekli olarak yenilemesi gerekir. Sabit kalarak kendini asla koruyamaz.[23] Bu ikilikleri besleyen sınırın ve boşluğun bizzat içine yerleşip karşıtlıkları, melezlikleri o noktadan üretmeye başladığında, sözü edilen me-

[22] Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, s. 171, 215 b.
[23] Machiavelli, *Söylevler*, s. 353.

lez imgesellik de ilk aşamada kalır artık. Daha doğrusu, ideal olana karşı bedenin öne çıkarılması ve zıtlıkların birlikte mevcut olması özelliklerini taşır taşımasına fakat groteski asıl olarak nitelendiren şey, ayıran ve birleştiren sınır ve boşluğun bizzat kendisidir. Machiavellici kuram, bu ikili tarzı groteskin asıl tanımına taşır: tanımlanmayan, bir yere yerleştirilemeyen ve sürekli olarak kapanmaz bir boşluğu veya tekinsizliği taşıyan bir dünyaya ve onun kuramına.

**Nihayetinde tarihsel bir figür ve kavramsal bir kişilik olarak Machiavelli de böyledir. Ne antiklerin siyasal çizgisine ne de modernlerin siyasal çizgisine dâhil edilebilmektedir. Antiklerin siyasal çizgisine dâhil edilemez çünkü onların öne sürdüğü "iyi" kavramına kayıtsızdır; modernlerin siyasal çizgisine de dâhil edilemez çünkü modern siyaseti belirleyen "egemenliğin meşruluğunu" temellendirmeye hiç yüz vermemiştir.**

Nihayetinde tarihsel bir figür ve kavramsal bir kişilik olarak Machiavelli de böyledir. Ne antiklerin siyasal çizgisine ne de modernlerin siyasal çizgisine dâhil edilebilmektedir. Antiklerin siyasal çizgisine dâhil edilemez çünkü onların öne sürdüğü "iyi" kavramına kayıtsızdır; modernlerin siyasal çizgisine de dâhil edilemez çünkü modern siyaseti belirleyen "egemenliğin meşruluğunu" temellendirmeye hiç yüz vermemiştir. Düşüncesinin özgürlükten yana mı yoksa iktidardan yana mı olduğuna; yazdıklarında ciddi mi olduğu yoksa bir yergi mi kaleme aldığı konusunda bile kolayca bir karar verilememektedir.[24] Ama bu zıt değerlendirmeler büsbütün haksız değildir. O, bu değerlendirmeleri haklı kılan ayıran-birleştiren sınırdır. Tuhaf ve belirsiz bir bölgede ikamet etmektedir: ikamet-edilemeyen bir yerde ikamet etmektedir. Machiavelli'nin bir imgesine başvurursak, eski siyaset gelip bu dağa çarparken; yeni siyaset bu uçurumdan çıkmaya çalışır. Machiavelli ise, ne dağ ne de ovadır. Bu ikili ve hiyerarşik topografyayı olanaklı kılan diagonal bakışın siyasal mucididir.

Machiavelli, *Hükümdar* adlı eserinde, bütün siyasal alanı boydan boya kesen bu ikili ve hiyerarşik topografyayı kitabın önsözünde sunar. Topografya alt ve üst kısımlardan oluşur. Basit ve aşağı tabakadan biri olarak yerini tarif

[24] Levent Yılmaz, "Machiavelli Galiba Büyük Bir Şaka", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde der. Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost Kitabevi, 2012, s. 44.

eden Machiavelli, en üst tabakada yer alan iktidar hakkında konuşmaktadır:

> Basit ve hatta aşağı tabakadan bir yurttaş olduğum halde, hükümdarların yönetme tarzları hakkında görüş bildirmek ve kurallar koymak cüretini gösterdiğim için, kimsenin beni kendini beğenmişlikle suçlamasını istemem. Bir manzara resmini yapmak isteyenler; dağların ve yüksek yerlerin yapısını ve görünümünü yakalamak için nasıl ovalara inerlerse ve, buna karşılık, ovaları resmetmek için nasıl yükseklere çıkarlarsa, aynı şekilde, halkların tabiatını iyi tanımak için, hükümdar; hükümdarları tanımak için de halk olmak gerekir.[25]

Aşağı ve yukarıyı gösteren bu karşıtlıklar, groteskin ilk anda söylenebilecek tanımına yakındır. Karşıtlıkları –aşağı ve yukarı olanı- kendisinde barındıran grotesktir bu. Dağ ve ova coğrafi ikiliği, siyasal topografyaya aktarıldığında bir değişikliğe uğrar: coğrafi olarak kaldığında bu ikiliğin yeğlenmesi için taraf tutmak gerekmeyebilir fakat siyasal topografyaya aktarıldığında taraf ve yer tutmanın tehlikeli karşıtlığı ortaya çıkar. Dahası, bu yer seçimi sadece fiziksel bir seçim değil aynı zamanda ahlaki ve dinsel bağlamları da olan bir yer tutmayı beraberinde getirir. Machiavelli'yle birlikte hükümdar sadece bakışlarını aşağıya çevirmeyecektir; aynı zamanda ahlaksal, dinsel ve siyasal idealliklerin kuruluşunu onaylayan veya yerinden eden şeyin kendisi bu aşağıdan bakışla kurulacaktır.

Machiavellici grotesk siyaset, "yüce" olanın ideal çıtasını aşağı çekerek, aşağıda cereyan edenin tahripkâr "erdemi"ni (virtu) yüce-olmayan yüce olarak sunmaya başlamaktadır. Siyasal öznenin erdemi (virtu), yüce-olmayan bir yücedir çünkü klasik anlamda etik veya siyasal bir erdemi değil, talihin kişinin karşısına çıkardığı meselelerle baş etme ve sorun bulma/çözme kabiliyetini tanımlar. Dolayısıyla bu baş etme ve halletmede, iyi olan kadar kötü olan da ortaya çıkar. Klasik görüşün bakış açısından, erdemin içine kötünün dâhil edilmesi ancak ucube bir düşüncenin işi olabilir. Machiavelli içinse, ideal olmayan bir dünyada, yeryüzünün kendi özel şartları içinde bundan kaçmak mümkün olmadığı gibi bunun sayısız örnekleri de mevcuttur. Büyük Roma bile kardeş katline dayanır. Roma'nın temelleri, Romulus'un kardeşi Remus'u öldürmesi sayesindedir. Ahlaki bakımdan bunun korkunç olduğu apaçıktır; siyasal ola-

[25] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 66.




rak bakıldığındaysa, zayıf ve küçük kalabilecek bir Roma yerine sağlam ve büyük bir siyasal yapı kurulduğu için bu cinayet kınanmayıp onaylanmalıdır. Bu nedenle, yüce-olmayan bir yüce demekteyiz. Çünkü kötü olanı taşısa da bu bir erdemdir. Burada bir karşıtlık mevcuttur ama daha fazlası da vardır: karşıtlığı yönlendiren ve her durumda bir talih tarafından yeniden üretilen sınır ve boşluğun kendisi. Bütün grotesk karşıtlıkların içinde, tekinsizliği ve hareketi besleyen bu sınır ve boşluğun kendisidir. Yüce-olmayan yüce de bizzat sınır ve boşluğun bir üretimidir. Machiavelli sırf ikili karşıtlıkla yetinseydi, o zaman ikili karşıtlıklardan (yüce ve çirkin, erdem ve erdemsizlikten) söz etmemiz gerekirdi. Oysa karşıtlıktan önce bu karşıtlıkları üreten noktaların –sınır ve boşluğun- kendisi her şeyi durmadan parçalamakta ve onları birer karşıt olarak sunmaktadır.

Dolayısıyla Machiavellici siyaset, karşıtlıklar ve onların melezliklerinin ötesine geçer; sınır durumlarının içine yerleşir veya bu konumları diyagonal olarak kesen bir işleyişi uygulamaya sokar. *Hükümdar*'ın Önsöz kısmındaki sır da, sınır ve boşluğun tanımladığı bu grotesk kavrayışla çözülebilir ancak: siyasetin iki karşıt perspektifi. Yazar olarak Machiavelli hükümdar değildir

ama sıradan halktan biri de değildir; dahası ne dağda ne de ovadadır; ikisine de diagonal bir noktadan bakan bir konumdadır. *Hükümdar*, hükümdarın bakış açısından yazılmadığı gibi halkın bakış açısından da yazılmış değildir. Ama bu bakış açılarının aynı mesafede ve eşit oldukları anlamına gelmez. Diagonal bir konumdan yazılmış olan bu metin, halkın perspektifine yerleşen bir metin değil, bu bakışı kuran bir metindir. Hükümdar'ın bakış açısına yerleştiğinde veya ona yakın durduğunda bile Machiavelli'de esas mesele, halkın bakış açısını siyasetin temel zemini kılmaktır.[26] Topografya ikiye bölünmüştür. Althusser, Machiavelli üzerine yazdığı çarpıcı değerlendirmede, başka terimlerle de olsa bu topografyayı son derece açık olarak ortaya koyar:

> O halde politik *bakış açısının* yeri ile politik pratiğin ve gücün yeri arasında, politik bakış açısının 'öznesi' ile, yani halk ile politik pratiğin 'öznesi', yani Prens arasında indirgenemez bir ikilik vardır... Prens yalnızca ve kesin olarak, yerine getirmesi gereken işlevle, yani doldurması gereken tarihsel boşlukla tanımladığı için, boş bir biçimdir, rastgele ve katıksız bir mümkün-imkânsızdır: hiçbir sınıfsal aidiyet onu üstlendiği tarihsel görevi yerine getirmeye hazırlamaz; ulus olarak bir araya getirmesi gereken bu halkla hiçbir toplumsal bağı da yoktur.[27]

Siyasal alan birbirine indirgenemez özne ve yer ikiliklerinden oluşur. Machiavelli'nin bu siyasal makineyi, klasik siyaset yazarları Platon, Aristoteles ve Ortaçağ filozofları gibi bir yere sabitleyememesinin nedeni, siyasal bakış açısı ve siyasal pratiğin yerleri ve özneleri arasında kapanmayan gedikten kaynaklanır. Kapanmayan bu gedikten dolayı çatışma, ikilikler ve tehlikeler baş gösterir. Öyle ki, siyasal bakış açısının özneleri ve yerleri de yeniden başka ikiliklere maruz kalırlar. Siyasal üretimin biçimi olarak Hükümdar da ikili bir biçimi kendinde barındırır: Hükümdar sadece insana özgü yolları değil aynı zamanda hayvana özgü yolları da bilmek zorundadır. Bazen insan bazen de hayvan gibi davranmasını bilmeyen bir Hükümdarın siyasal yıkımı kaçınılmazdır. Nasıl ki, felsefi özne olarak Sokrates Satryos'un doğasına sahipse, Machiavelli için siyasal özne de bu türden melez bir bedene sahip olmalıdır: siyasal özne

[26] Halkın bakış açısını kurar fakat ortada henüz bir halk da yoktur. Sadece Hükümdar değil, halk da bir birlik zemininden ziyade bir çatışma ve boşluğun adıdır.

[27] Althusser, *İki Filozof*, s. 46.

bir tür Kentauros'tur.[28]

Hükümdarın insan tabiatı da hayvan tabiatı da ikilidir. İnsan tabiatı özel ve kamusal olarak; hayvan tabiatı ise, aslan ve tilki olarak ayrılır. Gücü uygulamak için aslan, tuzakları fark etmek ve hileyi kullanabilmek için tilki olmak zorundadır. İkisi de Hükümdarın maskeleridir. Çünkü Hükümdar biçimsiz bir biçimdir ve bu ayrımların kendilerine veya nasıl işlediklerine dair genel bir kural yoktur. Bunu, yetkin ve kesin bir şekilde sunacak bir model bulunmaz. Grotesk için kesin bir normdan ve kanondan söz edilemediği gibi, siyasal grotesk için de bir modelden söz edilemez. Bir norm ve ölçüt kesinliğinin olduğu yerde, klasik ve eski biçimler devreye girmiş, grotesk sırra kadem basmış demektir. Siyasal grotesk ölçü-olmayan bir ölçüyle işler.

## V.

Öyleyse grotesk nesne, özne ve biçim bir öze göre değil, koşulların tekil ve özel birleşmesine veya birleşmemesine göre belirlenir. Bu belirlemeyi şöyle tarif ettiğimizde groteske daha uygun olur: belirsiz bir belirlenim. Machiavelli için de siyasal nesne, özne, olgu ve olayların ebedi bir kavrayışı ve özlerin değil, pek çok belirlenimin ve koşulun onlar üzerindeki etkileri ve karşılıklı olarak onlardan etkilenmeleri düşünülür. Eğer siyasetin, özel olarak da Machiavellici siyasetin groteske kattığı, onu yeni bir biçim altında sunmaya yarayan bir kavramı var mı diye sorulacak olursa, bu soruya cevabımız olumlu olacaktır. Siyasetin, daha doğrusu Machiavellici siyasetin bu grotesk kavramı, yukarıda saydığımız türden paradoksal kavramları üreten bu kavram-olmayan kavram "konjonktür"dür. Ölçü-olmayan ölçü ancak konjonktür kavramı sayesinde sunulabilir. Konjonktür kavramını, Machiavelli'nin ilk konjonktür filozofu olduğunu öne süren Althusser'e borçluyuz. Başka bir tartışma bağlamında Althusser, Machiavelli'nin bütün koşulları belirli bir bağlam içinde düşünmesinin, koşulları bu bağlama göre yorumlamasının onun ayırt edici özelliği olduğunu söylemişti.[29]

Konjonktür ve konjonktürün etkileri altında durumları, olguları, nesneleri ve olayları ele alan bir düşünce, bir öz düşüncesinden ziyade şeylerin kendi çatışmalı hareketlerine ve karşıt niteliklerine ve onları üreten durumun

[28] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 193.

[29] Althusser, *İki Filozof*, s. 35.

**Böylece karşıt ikilikleri, yenilikleri, dönüşüm içinde taşınılan biçim-olmayan biçimleri ya da aynı bedende farklı biçimlerin taşınmasını sağlayan siyasal groteske uygun düşen kavram olarak konjonktürü seçiyoruz. Bu bakımdan, konjonktür, öz-olmayan öz, kavram olmayan kavramdır.**

boşluğuna duyarlı olur. Böylece karşıt ikilikleri, yenilikleri, dönüşüm içinde taşınılan biçim-olmayan biçimleri ya da aynı bedende farklı biçimlerin taşınmasını sağlayan siyasal groteske uygun düşen kavram olarak konjonktürü seçiyoruz. Bu bakımdan, konjonktür, öz-olmayan öz, kavram olmayan kavramdır.[30] Tıpkı grotesk biçimlerde ve figürlerde olduğu gibi belirsiz, pek çok yüzü olan, aynı bağlamda farklı dünyaları barındıran ve zamanı parçalayan kavramdır. Ebediyeti vermez; çünkü her konjonktür kendi özel koşullarını taşır. Konjonktür ürettiği koşulları etkilediği gibi onlardan etkilenir de; bu çok özel biçimleniş için bir şema, bir reçete verilemediğinden, klasik felsefede olduğu gibi bir *arkhe*ye veya töze dayanan bir açıklama sunulamaz. Kendisini modelsiz ortaya koyan bir dışavurumdur. Modelsizdir çünkü işe yarayan örnek bir model, bir başka yerde ve zamanda bir felakete neden olabilir.[31] Dahası, bir siyasal yapıyı kuran, ayakta tutan ve güçlendiren bazı öğeler ve özellikler, günü geldiğinde o yapıyı yıkan şeyin bizzat kendisi olabilirler. İşte groteskin ikili karşıtlıklarını üreten tam da bu biçim-olmayan biçimin varlığıdır. Eğer bu biçim-olmayan biçim olmasaydı, yine ikili karşıtlıklar olabilirdi fakat o zaman bu karşıtlıklar, Platon ve Hegelci diyalektikte olduğu gibi bir sentez içinde dinginliğe kavuşabilirlerdi. Oysa grotesk biçimde ortaya çıkan ikili karşıtlıklar bir senteze kavuşmazlar, devam eden ve etmekte olan hareketi her seferinde yeniden bir boşluk etrafında yeniden düzenlemeye çalışırlar. Groteskin özelliği, biçimi bozması ve abartmasıdır. Grotesk bir yandan sınırları aşıp ihlal ederken bir yandan da katı biçimleri ve yapıları bozmaktadır.[32]

[30] Kavram-olmayan kavram, ölçü-olmayan ölçü ve öz-olmayan öz kelimeleriyle felsefenin retorik "oyun"larına sapmış değiliz. Grotesk ve groteski belirleyen kavramların işleyişi bu türden bir belirlemeyi açığa çıkarır. İsteyen yukarıdaki ifadeleri yalın olarak konjonktür ifadesi altında düşünsün. Konjonktür kavramı felsefi olarak sorgulandığında, yukarıda belirtilen ifadeleri yalın olarak düşündüğümüzde, asıl o zaman hem tuhaflıklarla karşılaşırız hem de konjonktür ve onun etkilerinin özgüllüğünü bütünüyle kaybederiz.

[31] A.g.e., s. 217.

[32] Madeleine Schechter, Defining the Grotesque: Towards an Aesthetics of Liminality, *The*

Bütün bu siyasal ihlal ve bozma işleyişini, bu işleyiş içinde olumsuzluktan çıkıp olumlama uğrağına geçilebilmesini, imgesel boyutlarının ve çağrışımlarının ötesinde grotesk yapıyı düşünebilmeyi sağlayan konjonktür kavramıdır.

## VI.

Machiavelli'de yerler ve özneler birbirine indirgenmeyen iki karşıt cepheden oluşurlar. Sabit bir yerleri bulunmaz. Bu nedenle, ne düşmanlarının söylediği gibi "iktidarın" ne de taraftarlarının -Spinoza ve Rousseau'nun- söyledikleri gibi özgürlüğün yanındadır. Eğer *Hükümdar* adlı eserde, yalnızca hükümdarların rolüne dikkat edilirse, o zaman pejoratif olarak kullanılan Machiavellicilliğin içine düşmekten kurtulamayız. Bu durumda da, bu kitap tiranlar için bir rehber kitap ve siyasetin çelişkili ve çatışmalı bedeni olarak da halk unutulmuş olur. Öte yandan yalnızca halkın bakış açısı dikkate alınırsa, o zaman da bu kitap ahlaki bir kitap, bir tür satir veya demokrasinin el kitabı olur ve kitabın sonunda "yeni bir Hükümdara" başvuruyu görmezden gelmek gerekir. Bunun yerine dikkati *özne ve yerlerin* düzenlenme tarzına ve ilişkisine çekmek gerekir. Machiavelli, kendi konjonktürlerinde siyasal öznelerin birbirleriyle olan konumlarına ilişkin soruyu tartışır. Genel olarak uygulanabilir şekilde konumların tanımlanmasına girişmez, okuyucunun dikkatini, siyasal konumlanmanın bu özgül doğasına yönelttir. Yukarıda Althusser'den yaptığımız alıntıda da görülebileceği gibi, Machiavelli iki bakış açısı ve iki özneyi işletir ve bunların ikisini de kullanır. Daha doğrusu, grotesk olarak adlandırılacak siyasal bir kuram, bu iki bakış açısını ve özneyi, onlara indirgenmeyen diyagonal bir bakışla sunmak zorundadır. Öte yandan bakış açısının yer(ler)i de özne(-leri) de apaçık olarak ortada bir yerde bulunmazlar. Nasıl ki, Machivelli'nin temel kavramları olan "talih ve erdem" sabit bir şekilde tanımlanmıyorlarsa, konjonktüre göre, konjonktürle birlikte ve konjonktür içinde yerlerini alıyorlarsa, bakış açıları, yerler ve özneler de bu hareketli zemine göre yer değiştirirler. "Talih ve erdem"e gövde kazandıran bu özne henüz yoktur, geleceğin öznesidir bu. Yer de henüz biçimini bulmamış olan fakat biçim verilmesi gereken boşlukta yüzergezer halde dolaşan öğelerden oluşur. Öyleyse, ikiliklerle, karşıtlıklarla, değişkenlikle ve melezlikle belirlenmek groteskin ilk adımıdır;

*International Journal of the Humanities*, Volume 5, Issue 6, 2007, s. 129.

ikinci ve asıl önemli adım ise, bütün bu ikilikleri, karşıtlıkları ve melezlikleri üreten groteskin sınırda veya boşlukta işleyen ve hiç durmayan üretici faaliyetidir. Başka bir şekilde söylenirse, Machiavelli'nin yeri, yer-olmayan bir yerdir çünkü boşluğun veya sınırın yayılım kazanmayan yer-olmayan yeri içine kavramsal makinesini yerleştirmiştir. Tam da sınırda veya boşlukta konuşabildiği için, hem dağın hem de ovanın, hem hükümdarın hem de halkın bakış açısının yerleri ve öznelerinden söz edebilmektedir. Machiavelli düşüncesinde, siyasal uzam için sabit bir Arkhimedes noktası olamaz. Siyasal grotesk, bir yer değiştirme ve dağılma topolojisi sunar. Bu da destek alınan şeyle arasına mesafe koyulmasını sağlar. Siyasal yerlerin ve öznelerin arasındaki kapanmayan gediğin açtığı bu mesafe, Machiavelli ve onun düşüncesi konusunda bir karar vermeyi neredeyse ilanihaye insanın elinden alır.

Machiavelli'nin okurlarına sirayet eden endişe veya tekinsizlik bu gediğin gerçekçi bir şekilde resmetmesinden kaynaklanır. Gediği olduğu gibi, *fiili hakikati* (verita effettualle) içinde sunma isteği, gerçeğin kendisini verir. Machiavellici siyasal düşüncenin hakkını vermeyen yorumlar veya "Makyavelist"[33] sıfatını kullananlar, genel olarak, bu düşünceyi "reel siyaset" ya da "koşullara neyi gerektiriyorsa" onu yapan bir siyaset olarak adlandırırlar. Machiavelli düşüncesi gerçekten de "gerçek"le yakından ilgilidir fakat "reel siyaset"le bir ilgisi bulunmaz. İlgili olduğu "gerçek", mevcut durumu bozan veya yerinden eden Lacancı "gerçeğin" olduğunu söylemek daha yerinde olur. Siyasal groteskin temel kavramlarından biri olan konjonktür, sırf şartlara göre hareket etmek değil, konjonktür içinde konjonktürle birlikte konjonktürü düşünmektir. Konjonktür de tek başlı olmayıp çok başlıdır veya en azından iki başlıdır: her konjonktür daima bölünür. Machiavelli, kendi konjonktürü içinden halkın kurucu, çatışmalı, korkutan ve sevindiren, yaşatan ve öldüren o adeta bin başlı kolektif bedenini bulup çıkarmak ister. Roma tarihine dair anlatılan nice olay bu kolektif grotesk bedeni layıkıyla vermek içindir ve Machiavelli'nin anlattığı

[33] Machiavelli ve onun *Hükümdar* adlı eserinin ilk ve en etkili yorumlardan biri, kötülük sanatının kurallarını öğrettiğidir. 16 yüzyılın din adamları, Machiavelli'nin yazdıklarının Avrupa siyasetini yozlaşmaya, uygarlığı ahlaki çöküntüye götürdüğü yönünde uyarmışlarıdır. Bu nedenle, 1559 yılında Roma Katolik Kilisesi, kitaplarını yasaklılar listesine alır: gücü ve sahtekârlığı övmesi, devlet yönetiminde kötülüğü övmesi, cinayeti alkışlaması, sevgi ve dostluğu asgariye indirgemesi veya ihmal etmesi. Bu nedenle Makyavelizm bir hakaret sıfatı oldu, bkz. Raymond Angello Belliotti, *Niccolo Machiavelli*, Lexington Books, 2010, s. 63.

Roma tek bir Roma değil, ikiye bölünen bir Roma'dır. Roma bile bölünür: Roma'nın karşısına bir başka Roma çıkarılır.[34] Fakat bu karşıya koyma da Roma adına değil, İtalya içinde bir başka İtalya'nın bulunması içindir.

Bu bölünme ve çatışmayı siyasetin diline tercüme ettiğimizde, siyasetteki "istikrar" vurgusu veya ebedi kalıcı bir düzen iddiasının bir kuruntudan başka bir şey olmadığını görürüz. Grotesk bir kavrayışın siyasal alanın zemini için kullanacağı metafor, kimi zaman dalgalı kimi zaman durgun olan denizdir. İster durgun ister dalgalı olsun, deniz asla yer gibi uzun süreli bir sabitliğe sahip olmayıp daima ileriye ve geriye doğru yönelen hareketlere sahiptir. Belirli bir konjonktürde istikrarı sağlayan bir şey, oluşan başka bir konjonktürde, aynı siyasal yapıda yapıyı sarsan veya yıkan şeye dönüşebilir. Bu yüzden de değişmeyen bir "şey"den ziyade şeyin kendisinin karşıt biçimler aldığı veya biçim ve biçimsizlik arasında gidip gelinen hareketli bir noktadan söz edebiliriz. Siyasetin zeminindeki bu dalgalı denizin en büyüklerinden biri de devrimdir. Devrimlerin ortaya çıkardığı sarsıntı, şiddet ve dönüşüm groteskin en özlü adlarından biridir. Altüst oluşun bu en uç noktasında, yeni ve eski aynı anda karşı karşıya dikilirler. Bu altüst oluşu devrim olarak adlandırmaya veya devrim denilmeyecekse nasıl ve hangi adla anılması gerektiğine kolayca karar verilemez. Olağandan ayrılan bu sapmayı ve kopuşu, devrim olarak adlandıran ve tanımlayan kategoriler ve ölçütler bile onun karşısında bir anda eskiyebilir veya battal kalabilirler. Çünkü devrim durumunda olgular ve olaylar, birbirilerini iten ve çeken bir fırtınaya yakalanmışlardır adeta. İçinde olanlar bile onun gerisinde kalabilir veya onu anlayamayabilirler. Sürekliliği kesen, kopuşu ilan eden, kendinden önceki ve sonraki zaman arasında belirsiz bir uğrak veya yeri-olmayan bir yer olarak durur devrim. Bu bakımdan da başka bir temele dayanmayan, boşluk içinde kendi kuruculuğunu iddia eden bir başlangıç noktasıdır devrim. Bir *arkhe*nin veya tözün mevcudiyet verdiği sa-

[34] Stanley Kubrick'in *Spartaküs* filminde iki karşıt değerlendirme bize Roma'nın ne olduğuna dair bir ipucu sunar. Senatörlerden biri Roma'yı "Tanrının zihnindeki ebediyet"; bir başka senatör ise, Roma'yı "şu gördüğün ayaktakımıdır Roma" diye nitelendirir. Sabit yerler bakımından Roma ikisidir de. Groteskin diyagonal bakışı ise bize bir ipucundan fazla olarak bir kanıtı sunar: bu iki karşıtlığı sarsan ve başka bir Roma'nın mümkün olabileceğini gösteren fakat mevcut durum içinde sayılmayan bir başka bakış açısı vardır. Roma coğrafyasında gezinen Spartaküs'ün liderlik yaptığı kölelerin isyanı, bu iki karşıt bakış açısının hakikatsizliklerinin sınırını ve boşluk noktasını ortaya koyar.

bit bir dayanak olarak değil, birbirleriyle türdeş olmayan hareketli noktaların oluşturduğu temel-olmayan bir temeldir.

Konjonktür, sabit olmayan bir bağlamın ve yapının başlangıç zeminiyken; devrim, ise yapıdan kopan olayın başlangıç noktasıdır. Bu iki kavram, groteskin başlangıç tarzlarını gösterirler fakat birbirleriyle uyumlu veya homojen olarak da görülmemelidir. Çatışma, karşıtlık ve tekinsizlikten oluşan groteskin başlangıcı değil, birbirine indirgenmeyen başlangıçları bulunur. Kopuş ve sıçramayı sağlayan, deneyimi edinilmemiş bir deneyim olarak *devrim* ve dağılmış durumdaki öğeleri her seferinde yeniden "bütün olmayan bir bütünsellik" bakışı altına toplayan *konjonktür* adlarıyla birlikte groteskin siyasal kavramsallaştırılmasına vardığımızı söyleyebiliriz.[35]

Konjonktür özü olmayan bir durumu sunar demiştik çünkü buradan nasıl bir şey çıkabileceği veya çıkarılabileceği hiçbir zaman önceden belirlenemez. En sabit olduğu zamanda bile aslında henüz görünmeyen bir şeyler hareket etmektedir. Peki, bütün grotesk kuramcılarının söylediği canavarca öğe bu siyasal kuramda nerede durmaktadır? Onda alaycı ve korkunç öğeler bulunur mu? Siyasal groteskin canavarca özelliği, resim, heykel ve edebiyattın abartılı imgesel figürleri gibi değil, pratikte işleyişin ürperticiliği ve keskinliği; kuramda paradoksal kavramlar –biçim-olmayan biçim, öz-olmayan öz, yüce-olamayan yüce- olarak konjonktür ve devrim adıyla karşımıza çıkarlar. Konjonktürü hesaba katmak, yaratıcı olduğu kadar yıkıcı da olabilir; devrim ileriye götürdüğü gibi korkunç sonuçlara da yol açabilir. Hangi seçeneğin gerçekleşeceği kestirilemez ve bunun için bir güvence verilemez. Hükümdar, iyilik yolunun yanında kötülük yoluna da girmeyi bilmelidir. Kötü olmayı bilmeyen Hükümdarın Hükümdar olarak kalması mümkün değildir. Çünkü hükümdarın da kesin bir biçimi ve tanımı yoktur, boş bir biçimdir.[36] Siyaseti etikten ayıran ve onu grotesk bir biçime kavuşturan da bu özelliğidir: koşullar öyle bir durum ortaya çıkarabilir ki, orada şiddete ve zulme başvurmamak kötülük olarak kabul edilmelidir. Machiavelli, paradoksal bir şekilde zulmün ve şiddetin yerinde

[35] Hannah Arendt, "devrim" adını hiç kullanmamasına rağmen, Machiavelli'nin düşüncesinin asıl olarak devrime odaklandığını söylemekte son derece haklıdır, bkz. Arendt, *Geçmiş ve Gelecek Arasında*, s. 187.

[36] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 196.

ve uygun kullanılması diyecektir buna. Antik Yunan ve Ortaçağ filozoflarının böyle bir cümleyi telaffuz etmesini bile düşünemeyiz.[37] Fakat konjonktür ve devrim kavramı altında düşündüğümüzde, daima belirsizliği ve nesnenin oluş halinde aldığı yeni biçimleri göz önünde bulundurmak zorundayız:

> Dahası, bir hükümet, asla, daima en emin çözümden yana olmayı düşünmemelidir: bilakis, içinde bir miktar belirsizlik olmayan hiçbir çözüm tarzının bulunmadığını düşünmelidir. Çünkü, gerçekte eşyanın düzeni öyledir ki, bir sakıncadan kaçayım derken, bir başkasına düşmekten asla kaçınılamaz. Basiretin gereği, sakıncaları incelemek ve tartmak ve iyi diye ehven-i şerr'i kabul etmektir.[38]

Belki de bu nesneyi yeni bir adla adlandırmamız gerekir. Fakat henüz yeni bir ad veremediğimizden siyasal grotesk diyeceğiz: yabancı, korkutucu, alaycı, canavarca ve tekinsiz olan bir nesne. Bu özelliklerin hepsi Machiavelli düşüncesinde yerlerini bulurlar. Machiavelli, evrensel bir öneride bulunmaz, siyasal pratiklerin genel kurallarını, verili bir zamanda her bir siyasal konjonktürün ve başlangıcın tikel özelliklerinin çözümlemesini önerir. Machiavelli'nin bu genel kuralları, kuramsal bir sistemde kapsanan yasalar değildir; fakat daha ziyade bir durumdan diğerine yinelenen hareketli sabitlerdir. Fakat bu sabitler bile kimi durumlarda bir engele dönüşebilir.[39] Dolayısıyla her seferinde, siyasetin nesnesi ve öznesi tekil bir konjonktürün içinde kendilerini yeniden gösterirler. Konjonktür etkisi altında tekil olarak düşünülen özne ve nesnenin bir doğaları veya özneleri gösterilemez ancak onların konjonktür içindeki *fiili hakikatleri* öne sürülebilir. Tamamen belirsizliklerden uzak bir şekilde kararların alındığı bir yer yoktur.[40] Konjonktürün bu etkisi devre dışı bırakıldığında, tıpkı Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefeleri, Ortaçağdaki Hıristiyan ve İslam filozofların teolojik siyasetleri ve Hobbes'un hukuka ve toplum sözleşmesine dayanan siyaset görüşleri gibi, ortaya kararlı ve sabit bir nesne ve bu nesneye dayanan evrensel bir düzen ortaya çıkacaktır. Oysa Machiavellici siyaset, evrensel olamayan bir tekillik, özü vermeyen bir konjonktür ve devrim

[37] A.g.e., s, 132.

[38] A.g.e., s. 232.

[39] Mikko Lahtinen, *Politics and Philosophy, Niccolo Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, çev. Gareth Griffiths ve Kristina Kölhi, Leiden&Boston: Brill, 2009, s. 9.

[40] Machiavelli, *Söylevler*, s. 48.

düşüncesinin altına yerleştirir kendisini.

Eğer konjonktür ve devrim kavramları bakımından ele alınmasaydı, siyasal grotesk için Machiavelli'den ziyade Thomas Hobbes'un kuramını düşünmek daha uygun olurdu. Bedeni ve tutkuları öne çıkarışı, siyasal öncesi durum ve siyasetin temeli için öne sürdüğü korkunç "insan insanın kurdudur" durumu ve sonrasında ortaya çıkan dev "ölümlü tanrı" Leviathan.[41] Sırf aynı nesnede "ölüm ve Tanrı" karşıtlığı ve çelişkisinin bulunması ve korkunun hem yıkıcı hem birleştirici olduğu savı bile bu siyasal düşünceyi grotesk olarak ele almaya yeter de artar. Nihayetinde Hobbes'un kuramı gerçekten de grotesktir. Fakat Machiavelli'deki groteskle Hobbes'un groteski bağdaşmaz. Machiavelli'nin grotesk kavrayışı, geleneksel ve yaygın kullanımda olduğu gibi sırf olumsuzlayıcı değildir. Olumsuz grotesk Hobbes'un *Leviathan*'ıdır. Uyandırdığı dehşet duygusu ve korkutucu durum bakımından grotesktir; ama bu grotesk olumsuzluğun ötesine geçmez, ister devletten ister bireylerden gelsin çift taraflı bir dehşet imgesi vardır onda. Bu ölümcül dehşet imgesini denetlemek için birtakım sabitlikler –doğal hukuk, toplumsal sözleşme ve egemenlik kavramları- devreye sokulur. Dehşeti azaltan bu sabitlikler, groteskin temel-olmayan temelinin altını oyduğundan, ona sabit bir temel kazandırdığından, Hobbesçu düşüncenin grotesk yönü iyice azalır ve geriye pejoratif bir sıfat olarak grotesk kalır. Oysa olumlu anlamda grotesk, yerginin, korkunçluğun, tuhaflığın ve sabitliği sağlayan kavramların ötesine geçen, eski ve verili dünyanın içinde yeni bir dünya yaratan kolektif bir üretimi esas alan ikili zıtların varoluşunun sabit olmayan düzenlemesini sunar.[42] Dahası, olumlu groteskte, Bakhtin'in öne sürdüğü gibi, beden, bireysel değil, dünyanın ve halkın kolektif gücü olarak yaratıcı bir bolluğun ve karnavalın metaforudur. Karnaval, toplumsal rollerin sabitliğinin silinmesi ve verili konumların göreceleştirilmesidir. Çoktan beri yerleşmiş olan siyasal ve toplumsal aşağı-yukarı düzenleriyle oynar, onları kararsızlaştırır veya yerinden eder. Karnaval bir yeniden doğumdur ve Machiavelli'nin en çok kullandığı fiillerden biridir "doğum."[43]

[41] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2008, s. 130.

[42] Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, s. 37.

[43] Wayn A. Rebhorn, *Machiavelli's Prince in the Epic Tradition*, Cambridge Publish, 2010, s. 82.

## VII.

Grotesk ve siyaset arasındaki ilişkiye -siyasal groteskin ne olabileceğine- dair Machiavelli üzerinden açıklamaya çalıştığımız bu "denemeyi" artık sonuç-olmayan bir sonuçla bağlayabiliriz. Machiavelli, ulusal devlet ideolojisinin mirasçılarından farklı olarak, ulusal bir devletin ve dilin henüz olmadığı ve ideolojik olarak kabul edilen hegemonik bir konumda olmayan bir tarihsel konjoktür içinde yaşadı ve yazdı. Ortada bir biçim yokken, bir kılavuzu olmaksızın düşünmeye ve yürümeye cesaret etti. Peki ama neyi düşündü ve nereye yürüdü? Yazının sonunda bile bu soruları sormak bir kusura işaret etmez. Çünkü Machiavelli kuramına doğru atılan adımların, sizi ona yaklaştırdığı mı yoksa uzaklaştırdığı mı sorusu yine orta yerde durur. Hep belirli bir mesafenin açıklığı ve bu mesafenin ölçülmesinin imkânsızlığı söz konusudur. Bu yüzden, yorumcular, Machiavelli'yi ve eserini nereye yerleştirecekleri ve nasıl yorumlayacakları konusunda eşit bir çaresizlikle kala kalırlar. Ne bu tarafa ne de öbür tarafa kolayca yerleştirilememektedir. Machiavelli, eski siyasal kavrayışın yetersizliğini ve bittiğini gösteren figürdür ama ardından gelen egemenlik kuramcılarına -Grotius, Bodin, Hobbes ve Rousseau'ya- da benzemez, bu tasnife dâhil edilmez. Ne eski ne de yeni kurama dâhil edilebilir. Olsa olsa, hareket ettiği sınırın kıyısına yaklaşılabilmekte, bu kıyıdan yanal bir bakışa kendini sunabilmektedir.

Klasik siyaset yanlılarının görüşüne göre, Machiavelli'yle birlikte siyaset irtifa kaybetmeye başlar; Spinoza ve Rousseau gibi modern siyaset kuramcıları ise, onu bir tür özgürlüğün düşünürü olarak görürler. Bizim sonuç-olmayan sonucumuza göre ise, Machiavelli ne siyasal olanın irtifa kaybetmesine neden olan ne de özgürlüğü temel düstur olarak öne süren kişidir. Onun kuramı, her iki taraf için de korkunç olarak görülebilecek olumsuz anlamda dehşetin, olumlu anlamda ise daha önce düşünülemeyenin düşünülmesini sağlayan bir düşüncedir. Bu düşünülemezi düşünülür kılan düşünce, grotesk belirleyicilikleri ortaya çıkarır. İlkin ve kabul edilegelen tanımın öne sürdüğü temel özellik olarak, hiyerarşik olarak üste konan bölgenin reddiyle birlikte alt bölgenin öne sürülmesi ve akabinde alt bölgenin içinde melez figürlerin kullanılmasıdır. Fakat bundan daha önemli olan ve bizim bu yazıda ortaya koymaya çalıştığımız

asıl grotesk belirlenim olarak, grotesk imgeleri, karşıtlıkları, tekinsiz olmayı siyasal alanda verebilecek kavramları -konjonktür ve devrimi- düşünebilmesidir. Groteskin melezliği ve karşıt öğeleri barındırması onun siyasal kuramının ilk özelliğidir; ikinci ve daha önemli olan ve başlangıcı kuran, melezliğin ve karşıtların birlikte bulunma halinin ötesini geçmesini sağlayan ise, melezliklerin ve karşıtlıkların üretilmesini sağlayan gezinen bir boşluk noktasını ortaya koymasıdır.

Bu bakımdan, Ranciére'in "siyasetin bir temeli ve *arkhe*"sinin olmadığı, daima iki karşıt mantığın, ayrı türden iki sürecin karşılaşması olduğuna dair sözleri Machiavelli'ye ve siyasal groteske uzak değildir. Siyasetin mantığı bu bakımdan heterolojiktir. Daima fazla ve az olan bir şey var fakat özdeş olan bir siyasal terim yoktur.[44] Machiavelli'nin siyasal düşüncesinin de gösterdiği gibi, imge aynı kolektif bedende sadece ikili bir dünya ve ikili bir mantık kurmamakta aynı zamanda bunları bir boşlukta üretmektedir. Hep bir gedik ve yarılmanın oluşması, her konjonktürde sabit olmayan gezinen boşluğun varlığından kaynaklanır. Groteskin siyasal ifadesi de bu yarılma ve gediği ve onları cisimleştiren araçları izlemektedir. Yarılma ve gedik durumunda karşıtlıklar ve çatışmalar azalmak bir yana karşıtlığın ve çatışmaların azalacağı bir yeri düşünmek, özneleşmenin kaybolduğu nesnel bir yeri düşünmek anlamına gelir. Siyasal bir süreç ve yer ise, heteroloji mantığını devam ettirir. Groteski ortaya çıkaran ama aynı zamanda groteskin de ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu bu heteroloji mantığının temelindeki boşluğu boşluk olarak onaylayan ve bu boşluğun üstünü örtmeye kalkışmayan belki de tek ve biricik siyasal kuramcı Machiavelli'dir.

[44] Jacques Ranciére, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 71-72.

# Hobbes, Schmitt ve Agamben'in Siyaset Kuramlarında Keyfîlik, Boşluk ve Aşırılık

Özgür TABUROĞLU*

Farklı zamanlarda yaşayan, ortaklıklarına rağmen genelde farklı yaklaşımları savunan, Thomas Hobbes, Carl Schmitt ve Giorgio Agamben'in siyaset kuramlarında, 'keyfîlik', 'boşluk' ve 'aşırılık' kavramlarının önemli bir yer tuttuğu dile getirilebilir. Onlara göre siyaset, kurumlara, devletin idari araçlarına, bürokrasiye, meclislere ya da yönetsel yapıya büyük gelen bir işleyişi tarif eder. Bu büyük gelme hali, fazlalık ya da aşırılık, aynı zamanda siyaseti de temellendirir. 'Gerçek siyaset', mevcut siyasal, yönetsel ya da yasal yapının açık verdiği yerde, boşluklar, keyfîlikler içerisinde olanaklarına kavuşur. Boşluklarda şekillenen siyasal davranışları sağlamlaştırmaya, sürekli kılmaya ya da korumaya yönelik tüm araçlar, çelişkili şekilde siyasetin olanaklarını da yok ederler. Siyasetin temelindeki boşluğu, keyfîliği, nedensizliği veya aşırılıkları düzenlemeye, yapısal kılmaya yönelik her girişim, gerçek siyasetin muhitini bozar. Siyaset, boşlukların ya da aşırılıkların bir görünümü olarak istisna hallerinde ya da olağanüstü hâl koşullarında alınan kararların sonucu gibi ortaya çıkar. Siyasal alan, Max Weber'in ifadesiyle "karizmatik bir lidere" ya da Schmitt'in deyişiyle egemen bir varlığa ait ve gerekçelerini, dayanaklarını bu boşluktan, "belirlenemez" olandan, kimi zaman toplum ya da birey vicdanına aykırı keyfîliklerden alan kararlarla inşa edilir. Siyaset, keyfîlik, boşluk ya da aşırılık gibi yapısal olmayan etkenler arasında, Agamben'in deyişiyle, "ara yerde" ve "eşikte" şekillenen kararların ya da egemence hükümlerin yardımıyla bina edilir. Dağınık güçler dinamiği içerisinde belli bir akıl ve vicdan yaratabilmekle olanaklı olan siyaset, her zaman için bir istisnai duruma, olağanüstü hâle şekil vermek, güç geçirmek, karmaşaya egemen olmakla ilişkilidir. Ancak

* Araştırmacı, yazar.

her gerçek siyasal eylem, aynı zamanda varlık nedenlerini yok etmeye yönelir, kendi sonunu hazırlar. Kurumsal bir yapıyla, akılcı yönetmeliklerle, yönetsel mevzuatlarla veya mutlak uzlaşı arayışıyla kendisini güvenceye alan siyasal davranışlar, en sonunda idari bir soruna indirgenmiş olurlar.

Şimdi en yaşlısından başlayarak, bu siyaset kavrayışına sahip düşünürleri, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları da işaretleyerek anlamaya çalışabiliriz. Bunu yaparken, tümünün sahip olduğu kapsamlı fikirleri tanımlamaktan çok, keyfilik, boşluk ve aşırılık kavramlarıyla ilişkilerini anlatmaya çalışmak, bu yazının temel meselesini oluşturmaktadır. Herhangi bir siyasal olayla, bağlamla ilişkisi belirsiz olan bu değerlendirmelerin, güncel bir durumla ilintisini sorgulamak da her okuyanın kendi özel ufkuna, ilgi alanına ve keyfiliğine terk edilmiştir.

## I. Doğa Durumu ve "Kişisel Keyfilik": Hobbes

Hobbes'a göre, "zorlayıcı bir gücün" olmadığı, "basit toplaşmalardan ibaret" topluluklarda, "her insan doğal olarak kendi çıkarı ve iyiliği peşinde" koşar. Hobbes'un "doğa durumu" olarak nitelediği ve insanların, "düzensizce bir araya geldiği" bu topluluklarda, "zorlayıcı bir güce tabi olmadan yaşayan başıboş insanlar anarşisi" hüküm sürer.[1] Dışsal bir zorlama olmadığında, "yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli" insan doğası egemen olur. Doğal insanlık durumu içerisinde yasa koyucu bir egemen bulunmadığından, adalet ve mülkiyet kavramları da tanımsızlaşır, "herkesin her şeye hakkı olduğu" ve "herkesin her şeyin sahibi olduğu" genelleşmiş bir savaşım kaçınılmaz olur: "İnsanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içerisindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır."[2] Sözleşmelerle, yasal ya da kurumsal yollardan birbirlerine bağlanmamış, "bağımlı" kılınmamış insan kalabalıkları içerisinde kişisel ya da toplumsal çatışmalar ve keyfilikler siyasal değer taşır.[3]

Hobbes, doğa durumundaki savaşımın nedeni olarak "kişisel keyif" olgu-

[1] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2011, s. 149.

[2] A.g.e., s. 101.

[3] Schmitt'in siyaset ve hukuk kuramına ayrılan bölümde de tanımlanacağı gibi, siyaset modern zamanlarda uzlaşı, müzakere ve tartışma odaklı olarak kavrandığından, Hobbes'un çatışma ve savaşımlarda siyasal değer bulması anlaşılmaz görünebilir.

sunu temel bir etken sayar. "Kamusal iyilik" kavramından uzak bu keyfîlikte, insanlar birbirlerine yönelik şiddeti hak sayarlar: "İnsanların kendi keyiflerinden başka bir yasanın olmadığı insanlık durumunda, iyi ve kötü eylemlerin genel bir kuralı olmaz. Oysa bir devlette bu ölçüt yanlıştır: Orada ölçüt, kişilerin keyfî değil, devletin iradesi ve arzusu olan yasadır."[4]

Doğal durumun yansıları olarak keyfîlikler, doğa yasasıyla irtibatlı kılınmamış toplum yasasının boş bıraktığı yerde görünür olurlar. Toplum iradesini yansıtan genel bir gücün bulunmadığı koşullarda yasal boşluklar yüzeye çıkar. Ancak yine Hobbes'a göre, "yasa olmayan yerde adaletsizlik de yoktur." Adalet bulunmadığında, doğal savaş hali içerisinde "cebir ve hile en büyük erdemler" halini alırlar. Doğa durumunda, "herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir."[5] Kişisel keyfîliklerin sonucu eylemlere, egemen varlığın güvencesi altındaki yasallık ve onunla bağlantılı adalet içerisinde düzen verilebilir ve böylece kişisel edimler, "topluluğa ait iyilik"le bağlantılı kılınabilirler. Adaletsizlik, despottan ya da kişilerden kaynaklanabilen, belli bir yasallık, sözleşmeyle güvence altına alınmamış kuralsız davranışların karşılığıdır. Adalet kavramı, mutlaka sözleşmelerle ve onunla bağdaşık olan yasalarla ilişkili olarak anlam kazanır. Hobbes, tüm sözleşmeler askıya alındığında, başkasının canını almanın bile adaletsizlik sayılamayacağını dile getirir. Sözleşmelerin bulunmadığı kuralsız savaşım hali içerisinde, herkes her istediğini yapmaya hak kazanır. "Efendisiz kalmış insanlar", "kendi keyfî için her şeyi yapacak kimse"lerden kurulu düzensiz toplulukların doğa durumu içerisinde iyinin ve kötünün ölçüsü, "kişisel zevk" olur.[6] Toplulukları, bireyleri "korku içerisinde tutacak" beşeri ya da kurumsal bir gücün bulunmadığı doğa durumunda, "başıboş insanlar anarşisi" ortaya çıkar.

Doğa durumuna göre davranmak ya da yaşamak, keyfîliğin yanında "çoğulluk" olgusuna da neden olur. Çoğulluk durumunda, adalete ilişkin temel doğrular kaybolur. Her topluluğun ya da bireyin kendine özgü keyfîliği içerisinde farklı yorumladığı doğrular ortaya çıkar ve kurallar göreceli hale ge-

[4] A.g.e., s. 498.
[5] A.g.e., s. 133.
[6] A.g.e., s. 104.

lir. Hobbes, keyfiliğin, çoğulluğun hüküm sürdüğü düzeni, doğal bir kavrama gönderme yaparak "cismani" olarak niteler:

> Cismani, hükümetsiz davranış kuralı doğa yasasıdır; ve bunun içinde neyin *dürüst* ve *dürüst değil*, neyin *adil* ve *adil değil* ve genelde neyin *iyi* ve *kötü* olduğunu belirleyen cismani hukuk yer alır. Oysa onlar *iyi* ve *kötü* hakkındaki kuralları, kendi *hoşlanmalarına* ya da *hoşlanmamalarına* göre, zevklerin bu kadar çeşitlilik gösterdiği bir durumda, genel olarak üzerinde birleşilmemiş yollardan yaparlar; üzerinde uzlaşılmış tek şey şudur ki, herkes devletin zayıflamasına yol açacak şekilde, cüret ettiği ölçüde, kendi gözünde iyi görünen şeyi yapar.[7]

## "Ejderha" ile Sözleşmek

Doğa durumu içerisinde hayat süren başıboş kalabalıklar, "fevri arzuları, telaşları ve düşüncesizce hareketleriyle" türlü kargaşalara neden olurlar. Ancak "zamanla" bu şekilde yaşamanın güvensizliğinden "bıkan" topluluklar, savaş haline son vermek için, "kendi iyilikleri adına", doğa durumunun kendilerine sunduğu bazı haklardan vazgeçme gereği duyarlar. O zamana kadar "keyiflerince yaşayan halklar", bazı ahitlerle, sözleşmelerle, haklarını egemen bir varlığa teslim ederler. Böyle bir kararın sonucunda ortaya çıkan hakların mübadelesi ve sözleşmelerin cisimleşmesi olarak egemen devlet, savaş durumu içerisindeki kişilerin ya da "halkın kendisine zarar vermesine" engel olmakla sorumludur. Hobbes, "insanlar sonunda birbirleriyle itişip kakışmaktan bıktıkları ve bütün kalpleriyle kendilerini sağlam ve kalıcı bir yapı içinde birleştirmek istediklerinde" ortaya çıkan ve "Ejderha" şeklinde betimlediği bu devlete, *Leviathan* adını verir. *Leviathan*, aynı zamanda ölümlü ve dünyevi bir varlıktır. Hobbes, "hayvanlarla ve Tanrılarla sözleşme yapılamaz" diye yazarken, *Leviathan*'ın insani bir zeminde yaşam bulduğunu anlatır. Üstelik bu sözleşmeler, feodal Ortaçağ'da olduğu gibi sözlü yollardan değil, yazılı olarak gerçekleşmelidir. Göndergesi gibi dayanakları da bu dünyada kayıtlı belgeler, imza altına alınmış vesikalar olmalıdır: "Sözle yapılan vaatler, zorlayıcı bir gücün korkusu olmadıkça, insanların hırsına, tamahına, öfkesine ve diğer duygularına gem vuramayacak kadar zayıftır."[8]

[7] A.g.e., s. 490.

[8] A.g.e., s. 109.

*Leviathan*, kişilerin kendi istencini yansıtan bazı sözleşmelerle, egemen bir varlığın hükmü altına girmeye karar vermesiyle inşa edilir. Sözleşmelerle yaratılan yeni hukuk düzeniyle, doğal yasalara ait olan belirsizlikler ve toplum yaşamını tehdit edebilecek türde keyfîlikler de düzene konulmuş olur. Bir başka deyişle, doğal duruma ait boşlukları, görkemli ve kararlı varlığıyla dolduran egemen bir varlık olarak ortaya çıkan *Leviathan*'ın büyük ve güçlü gövdesi sözleşmelerden kurulu toplumsal bünyenin karşılığıdır. Sözleşmeler yoluyla haklarını devreden ya da "mübadele" eden toplulukların, bireylerin feragat ettiği haklar *Leviathan*'a güç katar. Bu egemen varlık, ne kadar güçlü olursa, sözleşmeleri de o kadar güvence altına alabilir. Bu sayede *Leviathan*, haklarından ve dolayısıyla "keyfince davranmak"tan vazgeçen bir topluluğa ait doğal yasalar üzerinde sözleşmelerle kurulu bir başka egemen yasayı uygulayacak gücü bulur. Bu meşru zeminde, toplu halde yaşamaya karar vermiş, toplum olma iradesini gösteren kalabalıkların hem kendi üyelerinden hem de dış güçlerden, "kılıcın zoruyla" koruma sorumluluğunu da üstlenmiş olur. Bu devlet,

**[Sözgelimi Leviathan, sözleşmeleri güvence altında tutarken, tanrı yasalarını çiğneyebilir. Hobbes, her ne kadar bir ejderha gibi betimlese de, özünde dünyevi, insani olduğu kadar, akılcı ve kurumsal bir varlık da olan Leviathan, tabiiyeti altındakileri bir arada tutmak yolunda egemenliğin gereği dünyevi önlemlere başvurur. Bazen beşeri bir varlık gibi düşünür ve karar verir.**

> İnsanları korku içinde tutacak ve onları ceza tehdidiyle sözleşmelerini ifa etmeye zorlayacak kararlılığa sahip olur (...) Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince *Civitas* olarak adlandırılır. İşte o Ejderha'nın veya ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur.[9]

Bir başka deyişle, güvenlik arayışı içerisindeki topluluklar, "yapay bir insan" ve doğal yaşam döngüsüne sahip ve ölümlü bir varlık olarak devleti yaratırlar. Önceki devlet geleneklerinin temellendiği tanrısal yasalar da, eğer *Leviathan*'ın yasasıyla çelişmiyorsa ortaya çıkan bu yeni manzumenin parçası olabilirler. Sözgelimi Leviathan, sözleşmeleri güvence altında tutarken, tan-

[9] A.g.e., s. 136.

rı yasalarını çiğneyebilir. Hobbes, her ne kadar bir ejderha gibi betimlese de, özünde dünyevi, insani olduğu kadar, akılcı ve kurumsal bir varlık da olan Leviathan, tabiiyeti altındakileri bir arada tutmak yolunda egemenliğin gereği dünyevi önlemlere başvurur. Bazen beşeri bir varlık gibi düşünür ve karar verir.

Hobbes'un, siyaset kuramında, doğa yasaları üzerinde hayata geçmiş olan sözleşmelerden kurulu toplum yasasının uzamında bir egemenin varlığı görünür olur. Ancak Hobbes, geçmişi Jean Bodin'e kadar uzanan modern egemenlik tanımını tekrarlayarak, *Leviathan*'ı tüm yasaların ve sözleşmelerin dışındaki istisnai bir alana yerleştirir.[10] Egemen adına karar veren ve icraya ilişkin, yönetsel mevzuatları uygulayan kurumlar, memurlar, devletin kişiliğini temsil eden görevliler kamu yasasına tabi olsalar da, yine de hesap vermeyen bir egemen yasa çerçevesi, istisnaların şekil verdiği, dayanağı mevcut edimler olan, "hâl ve icaba göre şekillenen" başka bir yasa da kenarda hayata geçmeyi bekler. Bu görünmez yasa içerisinde şekillenen "egemenlik, devletin ruhudur."[11] Kuvve halindeki bu yasa, egemen'in sahip olduğu siyasal aşırılıkların kaynağıdır. *Leviathan*, üzerinde yükseldiği halkı ve toprakları gözetirken, uyrukların uyması gereken kurallara, "toplum yasası"na bağlı kalmak zorunda değildir. Buna dayanarak, örneğin sözleşmeyi bozan ve bu nedenle adaletsizliğe neden olan uyruklarını zorbaca yollardan bastırabilir, mallarına el koyabilir: "Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz."[12]

Hobbes'un öncülü olan Niccolo Machiavelli için de egemenliğin temel mantığı, kamuya ait etik çerçeveye ve yasallığa yaslanmak zorunda olmamasıdır. Egemen yasallık, siyaseten tanımsız, istisnai bir alanda temellenir. Eski Yunan siyaset öğretisinin mirası olan, etik ve siyaset uyumu ilk kez Machiavelli'nin bu yaklaşımı içerisinde kaybolur. Sözgelimi, akıl hocalığını yaptığı Prens'e, uyruklar için yaratılmış yasaların dışında durabilmesini öğütler. Prens, kararlarında, davranışlarında kamu vicdanına bağlı kalmak zorunda değildir. Ama bu durum onun keyfî ve tutarsız davranmasını da gerektirmez. Machiavelli, Prens'e kötü davranabilmeyi, hileyi öğütler ama "kararsızlık"ı

[10] Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık, Ankara: Doğu Batı, 2010.
[11] Hobbes, *Leviathan*, s. 171.
[12] A.g.e., s. 140.

sakıncalı bulur. Prens, her davranışında, özünde edimsel (bu nedenle de yasa-üstü) olan egemen varlığının akılcı sesine kulak vermelidir. Ahlak-dışı ya da yasa-dışı davranmak da bu akılcılığın parçasıdır. Tek kayıt, belli bir mantığa uygun davranabilmektir: "Prensin küçümsenmesine yol açan şey, değişken, hoppa, kadınsı, ödlek, kararsız davranmasıdır."[13] Egemenin pragmatik davranışları, gerektiğinde "yön değiştirebilmesi", "sahtekârlığı" veya "kurnazlığı" da bu tutarlılığa ve akılcılığa aykırı değildir. Böyle bir mantığın temel dayanağı, Prens'in uyrukları ve toprakları üzerindeki gücünü koruyabilmesi, kalıcı kılabilmesidir.

İlk olarak Machiavelli ve Hobbes'un dile getirdikleri ve özellikle istisnai durumlarda, yönetsel kamu yasasının, toplum yasasının çözüm olamadığı zamanlarda hayata geçen ve egemene ait kararlardan oluşan böyle bir yasa ve adalet çerçevesinin dayanağı yoktur. Egemen, uyruklarına hesap vermek zorunda değildir: "Egemen güç tarafından emredilen her şey (...) gerekçesini o emirde bulur."[14] Yani egemenin kuvve halindeki, "mutlak ve bağımsız yasa koyma gücünün" kaynağı yine kendisidir. Egemenin kararlarının kaynağı belli topluluk çıkarları, kişiler ya da yasal çerçeveler olursa, o devlet yapısını Hobbes "hatalı" sayar. "İyiye ve kötüye kişilerin karar verdiği" böyle kusurlu bir devlette, "egemen güç toplum yasasına tabii" olur. "Egemen devlete hayat ve hareket veren kamusal ruh olduğu için, üyeler artık onunla yönetilemezler." Egemen varlık, istisna koşulları içerisinde, toplumun değişik kesimlerine veya kişilere kulak verdiğinde, orada egemen yapı zafiyet göstermeye başlar; doğru kararlar alınamaz olur; çoğulluk ve doğa durumuna ait bir keyfîlik içerisinde, "kişisel vicdanların bu çeşitliliğinde, devletin de dikkati dağılır."[15]

## II. İstisna ve Olağanüstü Hâl: Schmitt

Siyaset kuramcısı Schmitt'e göre, istisnai siyasal koşullarda ve onun bir görünümü olarak olağanüstü hâl durumlarında, "anayasa metninde bulunan bir boşluktan, çok genel olarak hukukta, hukuk bilimine dayanan hiçbir kavramsal operasyonla doldurulamayacak olan bir boşluk açığa çıkar. Kamu hukuku

[13] Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2010, s. 107.
[14] Hobbes, *Leviathan*, s. 176.
[15] A.g.e., s. 249.

burada sona erer."[16] "İstisna", yasal çerçeve içerisinde öngörülemeyen durumların karşılığıdır. Ancak genel olarak "günlük hayatın koşulları ve ticaretle meşgul olan" hukuk ve siyaset bilimi için, olağanüstü durumlar "şaşkınlıkla karşılanır" ve siyasi ya da hukuki boşluklar, belirsizlikler gibi deneyimlenirler. "Sınıflandırılamayan" bir duruma, olaya işaret eden istisna ve olağanüstü hâl, "tekrarlamaktan katılaşmış bir mekanizmanın kabuğunu kırar" ve "gerçek yaşamın koşullarını hatırlatır."[17] Özellikle parlamenter sistemde, ekonomik belirlenimleri öne çıkaran siyaset kavrayışı içerisinde istisna, genel olarak sistemin işleyişini askıya alan bir "üretimsizlik"le eşanlamlı olur. Bu nedenle Schmitt, demokratik, liberal ya da parlamenter düzenlerin, istisna ve olağanüstü durumların siyasetin esasını oluşturduğunu kavramaktan uzak işleyişler olduğunu savunur.

Schmitt, 20. yüzyılda modern demokrasilerin, liberalizme olduğu kadar totalitarizme de yön değiştirebilmesini ya da beklenmedik siyasal dönüşümleri, istisnanın belirleyici varlığına yönelik bir duyarsızlığa ve zafiyete bağlar. Savunmasız yapısıyla demokratik temelli modern parlamento sisteminin "boş bir aygıt olarak ayakta durduğunu", demokrasinin belli bir siyasal içeriğinin bulunmadığını ve bu nedenle "boş bir biçim" olarak çok farklı şekillerde doldurulabileceğini dile getirir.[18] Modern siyaset biçimleri olarak demokrasi, liberalizm ya da parlamenter sistemler, ılımlı ve esnek yapılanmalar gibi görünseler de, istisnaya ve olağanüstü hâl koşullarına dayanıksız yapıları nedeniyle, "aşırılıklara" da açık olurlar. Schmitt sözgelimi Faşizm ve Bolşevizm içerisinde de demokrasi nüveleri bulur; diktatörce yöntemler de "demokratik özün ve kuvvetin doğrudan ifadesi olabilir." Bu çelişkili görünen ifadeler, liberal birey ve özgürlük bilinciyle, demokratik "türdeşlik", eşitlik arayışı arasında çözülmeden bırakılmış kökensel sorunlardan ileri gelir. Bu tür tutarsızlık görünümleri, demokrasiyi siyasal bir biçim değil de içerik saymaktan ileri gelir.

> [Modern demokrasiler], sayısız yeni hâkimiyet şekilleri içerse de, sadece kendi değer ve prensiplerini koymaktan yoksun, içi boş sosyal teknik ted-

[16] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2000, s. 22.

[17] A.g.e., s. 22.

[18] Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2006, s. 13.

> birler sunmak konusunda bir tutarlılık sunar (...) Demokrasinin tutucu ve gerici de olabildiği tespit edildi. Demokrasinin siyasi bir içeriğinin olmadığı, yalnızca örgütlenme şekli olduğu kanıtlanmış oldu.[19]

Demokratik, liberal ya da parlamenter kurumlaşmalar içerisinde, temel meşguliyetleri, karmaşık ve dağınık toplumları idare etmeye dönük yönetsel yordamlar icat etmek olan siyasetçiler, Schmitt'e göre siyasetin gerçek anlamını unuturlar. Bu unutuşun bir nedeni de, sistemin muhtevasında bulunan ve mevcut düzenin kendi karşıtına dönüşmesine engel olamayacak esneklik ve görecelilikitir. Bu şekilde siyasetin bulunması gereken yerde istisnaya açık belirsizlikler, boşluklar bulunduğunda, mevcut düzen her an kendisini inkâr edebilecek bir yönelim içerisine girebilir. Farklılıklara ve karmaşaya cevap vermek isteyen demokratik biçimler içerisindeki bu esneklik arayışı nedeniyle, siyasal öğretiler arasındaki karşıtlıklar da yok olmaya başlar: "Bir demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist ya da pasifist, mutlakıyetçi ya da liberal, merkeziyetçi ya da yerinden yönetimci, ilerici ya da gerici ya da farklı zamanlarda bunlardan herhangi birisi olabilir."[20]

Weber de benzer şekilde, fabrikaya benzettiği modern devletin özünde üretime dönük bir örgütlenme biçimi bulur. Demokrasiler, her ikisine göre de, içi farklı siyasal taleplerce doldurulabilecek bir boşluk sunar. Faşizm ya da Bolşevizm gibi çelişik siyasal görünümler de, bu doldurıştaki fazlalıklara, aşırılıklara işaret eder. Diktatörlük, demokrasinin karşıtı bir işleyiş sayılamaz bu durumda. Çünkü her ikisi de, siyasal boşluklara yönelik farklı dolduruş yordamları ya da aynı kalıba dökülmüş farklı siyasal içerikler gibi anlaşılabilirler. Schmitt'in siyaseti, Hobbes ve Machiavelli'den de esinle, "hakikatin temsili" olmaktan çok "hakikatin yaratılması" pratiği olarak tanımlaması bununla ilişkilidir. Otorite, kendi hakikatine uygun yasal ve siyasal bir düzen bina eder. Özellikle modern siyaset, boş yönetimsel aygıtları türlü siyasal muhtevalarla donatma amaçlı teknik bir uzmanlık alanı gibi anlaşılır. Yani yönetmeye, hikmet-i hükümete ait sorunlar, siyasetin esasına, hakikatine ilişkin soruların önüne geçer. Devletin kendisi de, karmaşık üretim ve tüketim süreçlerine odaklı çözümler üreten siyaset dışı bir araç konumu edinir.

[19] A.g.e., s. 33-39.
[20] A.g.e., s. 41.

## Karar ve Egemenlik

Buna göre, modern yönetsel ve idari yordamlar, devletleri, istisnai koşullarda karar vermek konusunda güçsüz düşürür, dolayısıyla olağanüstü durumlarda siyasal kararların alınmasını zorlaştırırlar. Schmitt, bu siyasal görünümlü yapıları, modern zamanlara ait "siyasal ilahiyat"ın parçası sayar. Bu yapı içerisinde, istisnai ve olağanüstü durumlar, "mucizeler" gibi anlaşılırlar. Karizmatik egemenlerin, peygamberlerin geri çekildiği çağdaş dünyada, keramet göstermekle, mucizelerle ilgisi kalmamış ve kararına varmış teolojik konuları düzenleme işlevine sahip ilahiyatlar gibi, modernliğe ait siyasal içerikli dünyevi ilahiyat da, siyaseti inşa eden kökensel olguların yadsınmasını sağlayan öğreti ve yordamlar sunar. Özellikle *deizm* (tanrıcılık) anlayışına ait, kutsal mevcudiyetin dünya işlerinde artık etkin bir güç olmadığı varsayımı önemlidir. Tanrı dünyayı yaratmış ve sonra geri çekilerek kendi haline terk etmiştir. Benzer şekilde, modern siyasal ilahiyata ait metafizik içerisinde de, siyasetin dünyayı olağanüstü durumlara yönelik kararlar yardımıyla dönüştüren ayrıcalığı kaybolur.[21]

Schmitt yapıtlarında, olağanüstü durumlara karşı bağışıklığını yitirmiş, istisnai koşullarda varlığını duyuran bir egemenin varlığından yoksun, "karardan kaçınan", "gerçek bir karar yerine, olgusal olanın normatif gücüne tutunan" modern zaman siyasetini betimler.[22] Modern yasallığın, "cesaretle" kararlar alabilen egemen varlığı "bertaraf etmeye" yönelik olduğunu dile getirir. Bu yasallığı askıya alabilen, ilga edebilen egemenin kişisel ve kurumsal varlığını yok etmek, özellikle "müzakereci" parlamenter sistemin temel görevi olur. Devletin kurumları arasındaki yetki paylaşımı ve güçler dengesi, siyasal nitelikli kararların alınmasını zorlaştırır. Schmitt'e göre "hukuk devleti", egemenin kişisel ya da kurumsal varlığını yok etmeye dönük uygulamalardan oluşur. Devletle hukuk arasında özdeşlik kurmaya yönelik bu siyasal yaklaşım

[21] Ulus Baker, siyasal ilahiyatın ardında, modern toplumsal ve siyasal düzende, "doğanın ve Tanrı'nın güvencesinin toplumsal-siyasal yaşamın ardından çekilmesi" olgusunu bulur. Bu değişimle birlikte, kaynağı ve nesnesi "halk" olan siyaset, "hizmet, nüfusun yardımına koşma pratiği" olarak, kurumsal, yönetsel işlevler içerisine kapatılır. Siyaset bu şekilde, "bir mekân, arazi" üzerinde egemenlik şekli olmaktan çıkıp, "toplum ve bireyler üzerinde" uygulandığında, biyosiyasal boyutlar edinir. Ulus Baker, *Siyasal Alanın Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf, 2005, s. 68. Hatta Giorgio Agamben'e göre bu boyut, Batılı siyasetten hiçbir zaman kaybolmaz.

[22] Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 11.



içerisinde hukuk, *ultima ratio* olarak siyasetin arka planını oluşturur. Bu durumda devlete düşen, "hukuk idesini tespitle görevli" bir araç olmaktan fazlasını içermez. İstisnai koşullara yönelik kararlardan oluşan bir siyaseti, otoriter devletin kalıntısı sayan bu anlayış içerisinde, egemenlik olmadan, karşılıklı kurumsal denetimler, yönetsel yaklaşımlarla "ayakta durabilen" bir düzen inşa etme arayışı öne çıkar. Schmitt, böyle bir düzende "yöneten ve yönetilen", "emreden ve itaat eden" arasındaki ayrımın belirsizleşmesini siyaseten mahsurlu sayar. Egemenin kişisel ya da kurumsal varlığını silmeye yönelik bir devlet aklı (*raison d'etat*) ve *hikmet-i hükümet* anlayışı ortaya çıkar. Meclisler ya da kurumlar bünyesindeki hizmete dönük işleyiş içerisinde, egemenin görünür varlığına ait ve siyasal yapıda "dengesizliklere" neden olabilecek tüm etkenler yok edilir.

Buna göre, temelde idari ve hukuksal sorunların çözümüne dönük modern siyasetin amacı, devleti ve kurumları yapılaştırarak, istisna ve olağanüstü durumlara karşı "dengeli bir teşkilatlanma" yaratabilmektir. Schmitt'e göre, parlamentonun varlığı da bu amaca hizmet eder. Siyaseten yapılaşmanın sonucu idari bir denge bulunmadığında, "iktidar yoğunlaşması" ortaya çıkar. Modern siyasal yaklaşımlar içerisinde, bu yoğunlaşmayı engellemek için "kuvvetler ayrılığı" gibi uygulamalar ya da siyaseti zorlaştıran kamusallık alanları yaratılır. Siyaset ve hukuk özdeşliğini yaratmak adına, yasayı yapanın onu uygulayamaması, egemen konumdan uzaklaştırılması gibi önlemler hayata geçirilir. Bu durumda siyaset, "anayasal ve keyfî hükümet arasındaki zıtlık" fikri arasındaki salınımda karşılığını bulur. Hukuksal ve idari güvencelerine kavuşmuş olan siyaset, keyfiliğe, yasal boşluklara, istisnalara ve karar almayı zorunlu kılan

olağanüstü koşullara karşı da korunmuş olur. "Hukuki ve idari önlemler" nedeniyle, siyasetin ayrılmaz bileşeni olan "savaşçı eylem" yok olur. Siyaset bu şekilde savaşçı eylemlere güç verebilecek "efsanelerden yoksun" kalır.[23]

Schmitt, olağanüstü durumlarda ortaya çıkan, siyasal ya da hukuksal boşlukları aldığı kararlarla dolduran egemen varlık kavrayışına karşı gelen Hugo Krabbe, Hans Kelsen gibi siyaset ve hukuk kuramcılarını eleştirir. Bu düşünürler, "kişisel olan her şeyin devlet kuramından uzaklaşması gerektiğini" savunurlar. Onların "her türlü keyfiliğin reddine" dayanan kuramlarında, siyasetin faili, özne ve nesnesi, isimsiz ve sıfatsız olmalıdır. "Kişilik tasavvurlarını monarşinin tarihsel artçı etkileri" sayıldığı bu gibi düşüncelerde, kişisel ve dolayısıyla keyfîlik tehlikesi taşıyan unsurların "hukuk ve devlet kuramına sızması", yasa-dışı bir devlet mevcudiyetini işaret eder.[24] Oysa Schmitt, kendi siyaset kuramının temeli olan ve gerçek siyasal kararlar alan egemenin beşeri bir varlık olmadığını dile getirir. Egemen, mevcut hukuksal ve idari düzenin dışına işaret eden istisna koşullarında karar almaktan çekinmeyen herhangi bir varlıktır. Bu egemenlik kavrayışı, Weber'in "karizma" tasavvuruyla benzeşir. Egemenin aldığı karar, "kendini haklı çıkarmayan yani hiçlikten yaratılmış bir karar"dır; kaynağı egemenin keyfîliği, çıkarları ya da kişisel gücünü koruma kaygısının ötesindedir. Karar, "hukuki şekil"den farklı olarak, "aşkın şeklin *a priori* boşluğuna" sahiptir. Oysa hukuki şekil, yine başka hukuksal çıkarımların karşılığı, türevidir. "Kendini haklı çıkarmayan, hiçlikten yaratılmış mutlak bir karar", istisna ya da siyasal boşluk, belirsizlik içerisinde "kendi kendinden doğar". Çünkü istisna koşulları, "mevzu hukukta öngörülemeyen", sınıflandırılamayan, üzerinde tartışılamayan bir siyaset alanına gönderme yapar.[25]

Gerçek siyasal kararlar almak konusunda önemli bir başka engel de, kentsoylu sınıfa ait temel bir özellik olarak "müzakere" arayışıdır. Kentsoylu sınıfın dâhil olduğu tüm siyaset yordamlarında, tartışmak, istisnaları ve olağanüstü durumları örtbas eden müzakere yatkınlığı, temel bir karşı-siyasal araçtır. Schmitt bu yaklaşıma, liberalizmin kuramcılarından Jeremy Bentham üzerinden açıklık getirmeye çalışır: "Kamusal müzakereye özgürlük tanınması

[23] A.g.e., s. 66.
[24] A.g.e., s. 35.
[25] A.g.e., s. 14, 68-69.

ve özellikle basın özgürlüğü, siyasi keyfiliğe karşı en etkin korunmayı sağlar; '*controlling power*' (kontrol eden güç) gerçek anlamda '*check the arbitrary power*'dır (keyfî güç denetimi). İktidarın kontrol edilmesi, keyfîleşmesini engeller."[26]

**[Gerçek siyasal kararlar almak konusunda önemli bir başka engel de, kentsoylu sınıfa ait temel bir özellik olarak "müzakere" arayışıdır. Kentsoylu sınıfın dâhil olduğu tüm siyaset yordamlarında, tartışmak, istisnaları ve olağanüstü durumları örtbas eden müzakere yatkınlığı, temel bir karşı-siyasal araçtır.**

Bu nedenle, modern kentsoylu siyasal işleyişte, istisna koşullarına yönelik kararlar almak yerine, müzakereye girişmek öncelik kazanır. Schmitt'in "tartışan sınıf" olarak nitelediği kentsoylu siyasetçiler, siyasal kararlardan kaçınırken, kamuoyuna danışır, kamu vicdanını gerekçe gösterir ya da çoğulculuk ve göreselilik içerisinde siyasal kararların alınmasını engellerler. Ancak bu bitimsiz tartışma arayışı yine de siyaseten faydasızdır: "Her tür siyasi faaliyeti, gerek basında gerekse parlamentoda, konuşma düzlemine aktaran bir sınıf, sosyal çatışmalar çağıyla başa çıkamaz."[27]

Özellikle liberalizmin özünde bitimsiz bir "pazarlık" arayışı bulan Schmitt, her zaman uzlaşmak yerine, şiddeti göze alabilmeyi savunur. "Şiddet yerine müzakere" arayışında olan, uzlaşıyı ve tartışmayı merkeze yerleştiren, siyaseten "söyleyecek sözü olmayan" liberal tavrı bu nedenle "lakayt" olarak niteler. Oysa Schmitt'in çok iyi bilinen "dost ve düşman" ayrımında olduğu gibi, siyaset varlığı gereği uzlaşma üzerine kurulamaz. Bu nedenle, "özgür nitelikli bir devlet", gündelik yaşamdaki gibi "zayıf uzlaşılar" üzerine değil, "sıkı davalar" üzerinde inşa edilmelidir.[28]

## III. Boşluklara Hükmetmek ve Biyosiyaset: Agamben

Agamben, Schmitt ve Hans Kelsen'in hukuk ve siyaset kuramlarını karşıt yaklaşımlar gibi ele alır. Kelsen için hukuksal sınırların dışında kalan, siyaseten tanımsızdır. Hukuksal olarak dışarısı ya da adaletin bulunmadığı istisnai, boş

[26] Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 60.
[27] Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 62.
[28] A.g.e., s. 21, 27.

alanlar, doğası gereği tanımsızdırlar. Oysa Schmitt için siyasal yasallığın kaynağı, yasalarda içerilmeyen "dışarısı" ile ilgili söz söylemeye imkân veren, yazıya geçmemiş potansiyel *nomos*'tur.[29] *Nomos*'u hukuksal manzumeye aldığı kararlar yoluyla dâhil edebilen egemen, sadece kendi hukuk düzenine bağlayabildiği varlıklara, içeri alabildiklerine hükmedebilir. Hukuksal alanı genişletme olanağı sunan ve dışarıda bulunana da yer açan *nomos*, cari olan yasallık üzerinde belirleyicidir. Çünkü istisnaya ve dolayısıyla karara yer bırakan *nomos* hukuka dâhil edildiğinde, dışarıda duran ve kararlaştırılamayan varlık da egemenin uyruğu olur, tabiiyeti altına girer. Schmitt'in siyaset ve hukuk kuramına göre, dışarıdakini içeri alıp, "türdeş" kılmak ve hükmü altına almak isteyen egemen, istisna koşullarında mevcut düzeni ve hukuku askıya alarak, çoğunlukla şiddet içeren eylemleriyle, *nomos*'la hukuku yeniden birbirine eklemler, dışarısı ve içerisi arasındaki hukuksal boşluğu doldurur.

Agamben ise siyasetin, tam da hayat ve hukuk arasındaki geçişte, Schmitt ve Kelsen'in üzerinde uzlaşamadığı istisnai alan üzerinde gerçekleştiğini dile getirir. Bu nedenle, egemence kararların şekillendiği yer, hayatın hukuka karışmak üzere olduğu biyosiyasal ara bölgeler ya da "eşik"tir: "Egemenin kararı, dışarı ile içeri, dışlama ve içleme, *nomos* ve *physis* arasındaki bu belirsizlik eşiğini belirliyor ve bu eşiği zaman zaman yeniliyor. Hayat, bu eşikte, ta en başından beri hukuken istisnai olan bir şeydir. Egemenin kararı, kararlaştırılamayanın konumlandırılmasıdır."[30] Gerçek siyasal karar, hayatı hukuka ya da hukuku hayata bağlayarak, bu ikisi arasındaki boşluğu kapatır; istisnai olanla genel olan arasında bağ kurar. Schmitt için, şiddet yoluyla kurulan bu bağ, istisnanın yok edilmesi, "dışarının ele geçirilmesi"dir. Egemenin aldığı kararlar, olağanüstü durumun neden olduğu siyasal ya da hukuksal boşluğu geçici bir süre için doldurur. Agamben, Schmitt'in siyasal öngörüsüne saygı duysa da, hayat ve hukuku birbirine bağlamasında aşırı bir şiddet beklentisi bulur. Bu fazladan şiddetin bir nedeni de, Schmitt'in mevcut hukuksal düzeni, mevcut

[29] *Nomos*'un çağdaş toplumlardaki en uygun karşılığı "kamu vicdanı"dır. Azra Erhat'a göre, "namus" sözcüğü *nomos*'tan gelir. Yerel ve yazılı olmayan bir yasa çerçevesi gibi anlaşılabilecek olan namus, genellikle kadınların gözetimi ve denetimine ait bir yasa gibi anlaşılsa da, Eski Yunan kültüründe, herkesin tabii olduğu temel hukuksal öğretidir. Bu tartışma için Azra Erhat'ın *Mitoloji Sözlüğü* adlı çalışmasına bakılabilir.

[30] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 41.

yasallığı, anayasal çerçeveyi tanıma gereği duymadan şiddet yoluyla, hayata ait egemen *nomos*'u hukuksal olanla birleştirme kararlılığıdır. Schmitt, anayasanın ötesine geçebilen bir egemen resmi çizer.[31]

Oysa Agamben'e göre, egemenin kararları anayasa metni üzerinde kurucu, yapılandırıcı bir "anayasama gücü" (*constituting power*) taşısa da, bu gücün hayata geçirilmesi her zaman açık şiddet yoluyla gerçekleşmez. Aldığı kararların yardımıyla siyaseti ve yasaları yapılandıran egemenin, keyfî şiddetten uzak durması için uyması zorunlu anayasama gücünün kaynağı ise, çok tartışmalı olsa da, egemenin kararı, anayasal işleyişin ve yasama yordamlarının üstünde ve karşısında bir uygulama değildir.[32] Egemen, her zaman anayasama gücünün sorumluluğu ve sınırları içerisinde, mevcut yasayı ve egemen nomos'u da hesaba katarak kararlar alabilir. Egemenin siyasal ve hukuksal boşluklara, istisnai olana dönük girişimlerinde ölçü ve sınırlar vardır. Kendisi de bir anayasama öznesi olarak, "ufuk açan bir seçim ve karar edimi" ortaya koysa da, istisnai olanın "potansiyelini", edimsel olana, cari anayasal manzumeye eklemlerken, olumsal olanı zorunlu olana dönüştürürken, anayasamaya ait ölçüleri gözetmelidir. İstisna durumunda, hukuksal boşluk içerisinde kalan egemen için yol gösterici olan ya da keyfî kararların almasına engel olan ölçü, her zaman için bu anayasama gücüdür.

## Toplumsal Bedenler

Şiddetin konumu konusunda uzlaşamasalar da, Agamben'in siyaset kuramında egemenin varlığı, Schmitt için olduğu gibi, istisnaların varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Agamben, egemenin "hukuk-dışı" varlığını dile getirirken, bir yandan da siyasetin istisnalar, belirsizlikler içerisinde biçim bulan faillerini ve siyasal eylemin olanaklılığını yeniden tanımlar. Onun yapıtlarında "boşluk" kavramıyla eşanlamlı ya da eşbiçimli sayılabilecek olan "istisna", "belirsizlik mıntıkası", "eşik", "ara bölge" gibi tanımlar, siyasal yapının inşasına ait temel yapıtaşları sayılırlar. Özellikle Batı kökenli siyasetin şekil bulduğu istisnai ara alanları anlamaya çalışırken, sadece Hobbes ya da Schmitt'in değil, Hannah

[31] Nazi devletinin siyaset ve hukuk kuramcısı olarak da etkinlik gösterdiği düşünüldüğünde, Schmitt'in siyaset ve hukuk öğretisinin şiddet vurgusu taşıması daha da anlaşılır olur.

[32] Anayasama gücünün kaynağı, Schmitt için akıldır; Agamben, akıl-dışının da bu ölçüye dâhil olduğunu dile getirir; Habermas'sa tartışma ve iletişimi de bu ölçüye dâhil eder.



Arendt, Martin Heidegger, Georges Bataille ve Michel Foucault'nun da çalışmalarını yeniden okur ve onların yapıtlarında belirlediği eksikleri tamamlar, yanlışlarını dile getirir. Ona göre, siyasetin yapılaştığı (dolayısıyla yeniden tanımsızlaşmaya da açık olduğu) istisnai alan, Arendt, Heidegger ve Foucault tarafından sezgisel olarak belirlenmiş olsa da, yeterince tanımlanmadan bırakılmıştır. Diğer yandan Bataille, istisnai olanı tanımlamadan bu alana ilişkin daha çok poetik bir sunum gerçekleştirir. Agamben'in muhtevasını olmasa da, yaklaşımı ve yöntemi ödünç aldığı Schmitt, siyasetin biçim bulduğu bu ara uzama ilişkin önemli bir yapıt ortaya koyar. Ancak, yukarıda detaylandırıldığı gibi, Schmitt'in siyaset ve hukuk kuramının şiddete açıklığı ve demokrasi-dışı eğilimleri eleştiriye açıktır.

Agamben için de, hukuku askıya almakla ilişkili olan siyasetin inşa zemininde farklı şiddet biçimleri bulunur. Hatta modern siyasetin "matrisi" ona göre, arketipik modeli, sıkça söylenegeldiği gibi Antik Yunan *agora*'sı değil, son yüzyıla ait toplama kamplarıdır. Agamben, Eski Yunan agorasının neden zamanımızın siyaseti için model olamayacağını anlamaya çalışır. Bu amaçla Klasik Yunan siyasetinin özünde biyosiyasal nitelikte olmadığını anlaşılır kıl-

maya çalışır. Doğal yaşamın *polis*'in siyaset alanına fazlaca dâhil olmasının "bozulma" belirtisi sayıldığı Antik Yunan için siyaset, kanaat bildirmekle doğrudan ilişkilidir. Bu amaçla konuşan ve ses (*phone*) çıkaran canlıların, *polis*'te iyi bir yurttaş olabilmeleri için, doğru ve ölçülü sözler içerisinde ya da "*logos*'ta kendi seslerini bastırmaları" zorunludur. Yani yurttaşların kendi doğal seslerini, siyasetin soyut, bedensiz başka sesleri altında bastırmaları beklenir. Siyaset, canlı varlığın *logos*'la buluştuğu yerde açığa çıkar. *Polis* siyasetine ait *logos*, ses çıkaran ve kanaat sahibi herkesi ortak bir ölçüye çağırarak, "aşırılığın denetimini" sağlar.

Agamben'e göre Batılı siyasetteki biyosiyasal yönelim, sofistlerin, insanın "doğal durum"unu siyasi anlamda öncelikli saymalarıyla başlar. Bu yön değişimiyle birlikte, biyosiyasetin özne ve nesnesi, gereksinimlerini topluluk için bastırabilen yurttaşlar değil, "beden sahibi" kişi ya da *corpus* olur. "İki taraflı bir varlık olan" *corpus*, Hobbes için de benzer şekilde, bir araya gelmeleriyle *Leviathan*'ı inşa eden "toplumsal beden"lerin karşılığıdır. *Leviathan*, kendi güvencesi altındaki sözleşmelere imza atan uyrukların toplumsal bedenlerinden kurulu bir varlığın eğretilemesi olarak anlaşılabilir. *Leviathan*'ın gözetimi ve güvencesi altındaki toplumsal sözleşmelerin öznesi olan *corpus*'un daha bedensel, "hayvana benzer" tarafı egemen iktidara, ya da *Leviathan*'a boyun eğen bir uyruk olurken, insana yakın olan tarafı "bireysel özgürlüklerin taşıyıcısı" olur:[33] "İnsan sadece doğal bir beden değil, aynı zamanda şehre ait, yani güya siyasal parçayı oluşturan bir bedene de sahiptir."[34]

Malzemesi doğal yaşam ve toplumsal bedenler olan biyosiyaset, dışlamakla, dışarıda bırakmakla ve dışarıda kalmış olanın yarattığı istisnalara dönük kararlar almakla ilgilidir. Agamben için, "yaşadığımız siyasal mekânın gizli kalıbı" olan toplama kamplarındaki "muğlak" ya da belirli aidiyetlere sahip olmayanlar, hukuksal olarak tanımlanmamış "boş bir alan" içerisine kapatılırlar. Kamplar, sınırsız bir keyfîliğin hüküm sürdüğü mekânlar olsalar da, bu hukuksal serbestî, beklenmedik şekilde "mutlak yasaklama" ya da "saf hukuk

[33] *Corpus* bu anlamda, Michel Foucault'nun ifadesiyle, "biyosiyasal uygulamalar"la "benlik teknolojileri"nin arasındaki boşlukta, "metruk alan"da inşa edilen toplumsal bünye olarak nitelenebilir.

[34] Hobbes'dan alıntılayan Agamben, a.g.e., s. 165.

**Toplama kampları, taşıdıkları münferit ve keyfî vahşetin, insanlık dışı uygulamaların yanında, belirli bir siyaset kavrayışına içkin mekân tasarımları sayılmalıdır. Aynı zamanda genelleşmiş olağanüstü hâl mekânları da olan kamplar dolayımıyla, kamu bünyesinde yer bulamayan, farklı ve istisnai olanlar, ulusal bağlantılar içerisinde yeri belli olmayanlar, bir yandan dışlanırken diğer yandan da kapatılırlar. Hukuk ve gerçeğin "geçirgen" bir şekilde yan yana geldiği kamplarda açılan hukuksal alanda, yasanın uygulanmasıyla ihlâlini birbirinden ayırmak da imkânsızlaşır.**

alanı"na da dönüşebilir. Agamben'in Batılı siyasetin eğretilemesi saydığı kamplar, basitçe hukuksuzluğun değil, aksine hayatın tümüyle hukuka indirgendiği mekânlardır. Keyfîlikle zorunluluğun benzersiz şekilde yan yana durduğu yerler olarak kamplar, biyosiyasal yapıların ulaştığı nihai uygulama alanlarıdır.

Toplama kampları, taşıdıkları münferit ve keyfî vahşetin, insanlık dışı uygulamaların yanında, belirli bir siyaset kavrayışına içkin mekân tasarımları sayılmalıdır. Aynı zamanda genelleşmiş olağanüstü hâl mekânları da olan kamplar dolayımıyla, kamu bünyesinde yer bulamayan, farklı ve istisnai olanlar, ulusal bağlantılar içerisinde yeri belli olmayanlar, bir yandan dışlanırken diğer yandan da kapatılırlar. Hukuk ve gerçeğin "geçirgen" bir şekilde yan yana geldiği kamplarda açılan hukuksal alanda, yasanın uygulanmasıyla ihlâlini birbirinden ayırmak da imkânsızlaşır. Üstelik sadece soykırımların yaşandığı kamplar değil, günümüzde mülteci toplama alanları da böylesi istisnai metruk alanları örneklerler. Örneğin havaalanlarında mülteci bekleme alanları, yurttaşlığın –ve insan oluşun– askıya alındığı mekânlardır. Bu ve benzeri yerlerde mülteciler, adaletle şiddetin birbirine düğümlendiği hukuksal olarak boş alanlara terk edilirler.

Agamben, istisnalar veya siyasal belirsizlikler taşıyan "metruk mıntıkayı" tarif ederken, temelde belli aktörler, eylemler ve olgularla doldurulan bir boşluğu betimler. Bu boşluğu çevreleyen varlıkları ya da olguları farklı bağlamlar içerisinde sıralar: Hayat ve hukuk, ev ve kent, şiddet ve hukuk, hayvan ve insan, insan olmayan ve insan, "çıplak insan" ve "kutsal insan", beden ve benlik, biyosiyaset ve benlik teknolojileri, *physis* ve *nomos*, *zoē* ve *bios*, dışarısı ve

içerisi, *homo sacer* ve egemen, potansiyel ve edimsel, olabilirlik ve gerçeklik, özgürlük ve bağımlılık, gerçek ve hukuk, şiddet ve hukuk, *nomos* ve hukuk gibi. Siyasetin dışarısını ve içerisini niteleyen bu kavram ya da olgu ikilikleri, istisnai boşlukların da sınırlarını çizerler. Siyasal karar bu kavram çiftlerinin işaret ettikleri "aşırılıklar" arasında şekillenir. Aşırılıkları birbirinden ayıran boşluk, siyaset için verimli bir kalıp, arketipik bir uzam gibi işlev görür. Siyaset ve hukuk, bu kavram ikilikleri arasındaki çatışmaların, gerilimlerin veya diyalektiğin sonucudur. Özünde aşırılık ya da fazlalıklar olan bu ikilikler, egemen bir varlık tarafından belirsizlik uzamına dâhil edildiğinde, siyasal karar da hayata geçirilmiş olur. Karşı karşıya gelen aşırılık biçimlerinin sonucu olan kararlar, demokratik, ılımlı, uzlaşmaya açık ve hatta insani nitelikte de olabilir. Schmitt için bu karşılaşmalar temelde, "dost ve düşman" arasındaki savaşımlar olsalar da, Agamben, istisnai uzamda olağanüstü durumların sonucu olan karşılaşmaların çok farklı şekiller alabileceğini ortaya koyar. Boşluk, Schmitt için olduğu gibi, her zaman bir savaş meydanıyla eşanlamlı sayılmamalıdır. Ancak toptan bir savaş hali olmasa da, siyasetin temelinde yine de farklı şiddet biçimlerini bulmak olanaklıdır.

## Antropolojik Makine

Agamben, istisnai boşlukları çevreleyen aşırılıklar arasında, özellikle biyosiyasetin nesnesi "siyasal insan"ın ortaya çıkışında, "havyan ve insan" ikiliği arasındaki çatışma üzerinde düşünmeyi önemli sayar. Buna göre, "insan doğası" iki aşırılık biçimi olarak hayvan ve insan konumları arasında şekillenir. Siyasi insan, 'salt bedensel varlık' ve 'ruhsal bir soyutlama' arasında mevcudiyet kazanır. "İnsanlık" yaratan düzeneğe Agamben, "antropolojik makine" adını verir. Bu makine, modern siyasetin başlangıcı sayılabilecek olan 17. yüzyıldan başlayarak siyasete etkin şekillerde dâhil olur. Siyasetin nesnesi olarak "halkın yaşamı", bu makinenin işlemesi için gerekli "biyogücü" sağlar.[35] Sadece siyaset değil, Batılı sosyal bilimler de, ruhsal nitelikler ve bedensel-maddesel doğa arasında kurulan bu ayrımdan beslenirler: "Bizim kültürümüzde insan hep beden ile ruhun, bir canlı ile bir *logos*'un, doğal (ya da hayvani) bir öğe ile

[35] Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY, 2008.

olağanüstü, toplumsal ya da ilahi bir öğenin eklemi ve birleşimi olarak düşünülmüştür."[36]

Antropolojik makine, doğal olandan ruhsal olana geçişin "eşiğinde" işler. Bu iki yönlü geçişimde, insandaki hayvanı ya da soyut bir insan varlığına ait tarafı alıkoyan bu soyut makine, siyaset için uygun bir "bedene ve benliğe" sahip uyrukların yaratılmasını sağlar. Makine bir yandan uyruklardaki farklılıkları, diğer yandan da benzer, ortak tarafları işaretleyerek çalışır. Agamben bu iki ayrı işlevi, "kapsama" ve "dışlama" olarak sınıflandırır. Ancak hesaplarda olmayan bir şekilde, sorunsuz çalışması beklenen "makine, bir nevi istisna hali üretir."[37]

Agamben'in bu işleyişi betimlerken yaklaşımını ödünç aldığı Foucault da, benzeri bir makinesel işleyişteki eşzamanlılığı dile getirmiş ve makinenin karşıt görünen iki ayrı değişkesini tanımlamış olsa da, beşeri bir bünyede, doğal ve ruhsal niteliklerin iç içe geçtiği istisnai ara yerde cereyan eden olguları tanımlamadan bırakmıştır. Foucault'nun yapıtlarında, biyosiyasal uygulamalar yoluyla, 'insandaki hayvan' işaretlenirken, benlik teknolojileri ya da "anatomo politika" adını verdiği kişisel gelişim öğretilerinin yardımıyla, 'hayvandaki insan' ya da beşeri varlıktaki farklılıklar şekil bulur.

Ancak kapsama ve dışlama işlevlerine sığmayan, insanın belirsiz bir varlık olarak kaldığı istisnai ara konumlar da vardır. Agamben, insandaki bu istisnai varlık konumunu, "kutsal insan" ve "çıplak insan" ayrımlarıyla anlaşılır kılmaya çalışır. Kapsanmayan ve dışlanmayan, insanlığı belli olmayan bu varlıklar ara bölgede, yasa-dışı bir alana terk edilirler. Roma hukukundan ödünç alınan bir kavram olarak "kutsal insan" (*homo sacer*), "öldürülmesi suç kabul edilmeyen" bir canlıdır.[38] Bir uyruk ya da yurttaş olarak şekil bulmamış "çıplak insan"sa, temel haklarından mahrum olduğundan, benzer şekilde yasanın, adaletin olmadığı olağanüstü durum alanına terk edilir. Toplama kamplarına kapatılmış olanlar çıplak insanı örneklerler. "Eşik"te bulundukları için "mağdur olan" kutsal ya da çıplak insanın içerisinde yer aldığı olağanüstü ko-

[36] A.g.e., s. 24.

[37] A.g.e., s. 42.

[38] *Sacer* Latince'de, hem yasaklı hem de özgür olmak, "kutsal ve lanetli" olmak, başkasının merhametine terk edilmiş olmak anlamlarını bir arada taşır.



şulların işareti olduğu boşlukları doldurabilecek olan, yasanın hem içerisinde hem de dışarısında yer alabilen egemen bir varlığın kararlarıdır.

Modern yaşam ve siyaset için uyumlu uyruklar, yurttaşlar ve bireyler üretme işlevine sahip antropolojik makine, insanlık konumunu, kararsız ve yeniden tanımlanmaya açık bir "aksiyom" haline getirir. Bu makine çalıştıkça, doğası hayvanla insan arasında yer değiştiren, çıplak ya da kutsal bir varlık konumu edinebilen insanlık kavramı, siyaset için tekrar tekrar tanımlanabilen, içeriği farklı muhtevalarla doldurulabilen boş bir gösteren olur. İnsan ve hayvan arasında "algılanamaz geçişler" aracılığıyla insanlık, "askıda bir varoluş" konumu edinir; sayısız şekillerde tanımlanabilecek bir kullanışlılığa ve esnekliğe kavuşur.

Agamben, hayvan ve insan arasındaki ayrımın, biyolojik, genetik ya da fizyolojik temelleri olmadığını dile getirir. Sözgelimi hayvan ve bitkileri sınıflandıran Carl Linneaus, insanı *antropomorpha* (insan benzeri hayvan) olarak sınıflandırır. Ancak antropolojik makineye ait "eksiltme" ve "eklemleme" işlevleri sonucunda insan varlığı tanımsızlaşır. Doğal bir varlık olarak hayvanın özgürlüğü, başıboşluğu ve sahip olduğu "açıklık", eklemleme yoluyla yok edilir. Kendisi de özünde bir hayvan sayılan insan varlığına, siyaseten uygun bir özne yaratabilmek adına yeni şekiller verilir. Hayvandan insana doğru geçişler, egemen bir siyasetin hükmü altında çalışan ve "her defasında insan ve hayvana dair kararlar veren ve *humanitas* üretmiş olan antropolojik makine", insan ve hayvan arasındaki "kesinti ve eklemleme" noktalarını, sınırlarını yeniden çizer.[39] Bu makine temelde, "özgür ve boş bir alan" içerisinde "açıklık-

[39] A.g.e., s. 80.

ta" varolan hayvan varoluşundan insanı yalıtma, yaratma işine koşulmuştur. İnsanlık, bu makinenin açık ve boş bir uzamda, egemenin gözetimi altında, siyasal ideallere uygun kararların sonucunda biçimlenir:

> [Antropolojik makine] belli bir kayıtsızlık alanı kurarak işleyebilir sadece. Her istisnai alan gibi bu alan da aslında tam anlamıyla boştur ve gelmesi gereken gerçekten insani olan, her zaman yeniden yerleştirilen ve yerleri değiştirilen kesinti ve eklemlenmelerin sürekli olarak güncellendiği bir karar alanıdır sadece. Bu şekilde elde edilecek olan her halükârda ne bir hayvan ne de bir insan hayatı, sadece ve sadece kendinden ayrılmış ve dışlanmış bir hayat, sadece bir *nuda vitalis*'dir (çıplak hayat).[40]

## Biyosiyasal Ara Yer

Agamben, parlamenter demokrasilerin, sahip oldukları esneklik nedeniyle, farklı siyasal biçimler almaya yatkın oldukları konusunda Schmitt'le hemfikirdir. Bu beklenmedik değişimlere açıklık modern siyasetin biyosiyasal kökenleriyle bağlantılıdır:

> XX. yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşanmadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerin *siyasal alanın* belirleyici olgusu haline gelmesidir.[41]

Belli bir toprak parçasının idaresine yönelik modern-öncesi egemenlik biçimlerinden farklı olarak, biyosiyasetin nesnesi, yeniden şekillenmeye açık halk yaşamı olur. Biyosiyaset alanında, "serbest ve hukuksal olarak boş mekânda, egemen iktidar, territoryal düzen olarak *nomos*'un belirlediği sınırları artık tanımaz."[42] Siyaset her zaman için, boşluklara şekil vermeye yönelik kararların sonucu olsa da, modern zaman için farklı olan, bu boşluğun biyosiyasal kararlarla doldurulmasıdır. Kişi ya da kurumların karışımı olabilen modern egemen, biyosiyasal uygulamaların biçim verdiği "boş bir yer" üzerinde hüküm sürer. "Zamansal ve uzamsal olarak" her türlü yasanın askıya alındığı böyle bir mekânda, biyosiyasal uygulamalara ait kararların sahibi, Foucault'nun

[40] A.g.e., s. 43.
[41] Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 161.
[42] A.g.e., s. 53.

sıklıkla vurguladığı gibi, siyasi seçkinlerin yanında, doktorlar, bilim insanları, halk sağlığı uzmanları, ruhbilimciler, toplumbilimcilerden teşekkül eder. Egemence karar, modern biyosiyasal uzamda, bilimsel olarak gerekçelerini bulur. Biyosiyasetin, "aksiyomatik" temelleri olan, serbest ve boş uygulama zemini, halk sağlığı adına siyasal kararlarla biçimlenir.

Agamben, Bodin'le başlayan, Machiavelli, Hobbes, Schmitt'le sürdürülen siyasal egemenlik kavrayışını tekrarlar ve egemeni "boşluğa hükmeden" beşeri ya da kurumsal bir varlık olarak sınıflandırır.[43] Devlet, kurumlar, bürokrasi, hukuk gibi kalabalık araç ve uygulamalarsa, siyasetin yaşam bulduğu bu boşluğu, egemene ait 'dayanaksız' kararların kaynağı olan istisnai alanı görünmez kılmak içindir. Egemen, istisnaları kural haline getirmekle sorumludur bir bakıma. "Siyaset, tam da siyaset-dışı olanın belirlenmesi" halini alır. A-politik gündelik durumlar, yaşamla ilgili konular, siyasetin ayrılmaz, kurucu parçası olur.

Biyolojik hayata ilişkin sorunların siyasal alanın belirleyici olgusu olmasıyla, egemence kararlarda sosyal bilimlerin katkısı da kaçınılmaz bir gereksinim olur. Toplumsal ve beşeri yaşam siyasal değer taşıdığında, sosyal bilimciler, özünde yapılaşmamış, istisnalarla dolu boş bir yaşam alanını, kamu çıkarı, halk sağlığı, toplumsal dayanışma, bireysel sağlık gibi gerekçelerle, beşeri ve içtimai bilgilerin siyasal kararlara eklemlenmesine yardımcı olurlar. Egemenliği paylaşan doktorlar, bilim insanları, uzmanlar, modern yönetsel yapının, hikmet-i hükümet yordamlarının ayrılmaz failleri olurlar. Sağlıklı toplum ve birey kavramı kesin sınırlarıyla ortaya çıkar. Egemence kararlar sonucunda, "kamunun tesisine katkıda bulunmadığı" varsayılan varlıklar olarak çocuklar, deliler, reşit olmayanlar, hayvanlar ve kısmen de olsa kadınlar ya kapatılır ya da gözetim altında tutulurlar. Biyosiyasetin işlerliğini sağlayan antropolojik makine, kamusal ve toplumsal anlamda "içeridekileri ve dışarıdakileri" sürekli olarak ayırt eden, yalıtan, tekrar birleştiren, "hayat eşiğini yeniden tanımlayan" bir işlevle donatılır. Sadece *agora*'ya ya da kamusal siyaset mekânına değil, *oikos*'a ya da haneye de yayılan siyasal uygulamalar nedeniyle tüm yaşam siyasal değer kazanır. Bu ara bölgede şekillenen kararların sonucunda,

[43] A.g.e., s. 83.

özel ve yerel dünyalarında yaşayan hane sakinlerinden kimileri *polis* siyasetine dâhil olurlar, kimileri de haneye kapatılırlar. Agamben'in, "hukukla hayatın birleşmesi" olarak adlandırdığı olgu böylece açığa çıkmış olur. Bu değişimin sonucunda, "ev ile kent arasındaki metruk mıntıka"da biçimlenen biyosiyaset, hayat ve hukuk arasında açılan "çatlakları, kesikleri", istisnai boşlukları siyasal olarak doldurmanın modernliğe ait temel yolu olarak öne çıkar.

# Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma

M. Ertan KARDEŞ*

Hayalin buyruğuna bedenin tüm ifade gücüyle uyması,
Ne müthiş! Ve hepsi bir hiç için.
Hekuba için!
Hekuba'dan ona ne, ya da ondan Hekuba'ya,
Ki Hekuba için gözyaşı döksün! Ne yapardı acaba,
Coşkuya kapılmak için bendeki gerekçe
Onda olsaydı?
*Hamlet*, Shakespeare[1]

Benjamin *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*] (1925) isimli doçentlik tez çalışmasında "bir yapıtta bir çağı okumak" olarak adlandırdığı monadolojik bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntemin Carl Schmitt'in *Diktatörlük* (1922) metnine özel bir bağlam yaratması ciddi bir literatürün doğmasını sağlamıştır. Tarihte trajik-olanın sorgulanması olarak adlandırılabilecek bu yakınlık Hamlet metninde barok çağa dair derinlikli bir incelemenin çıkış noktalarını ortaya çıkarmaktadır. Yasoyunu Benjamin ve Schmitt'te farklı bağlamlara konu olmuş olsa da ikisinin "sanat yapıtının otonomisi" fikrinden hareket ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre Schmitt, trajik-olanda bir yandan tarihsel yarılmanın sorunlarını araştı-

* İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü.

[1] William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, ss. 108–109. Bkz. Shakespeare, *Complete Works*, ed. W. J. Craig, London: Oxford University Press, 1965, ss. 870–907.

rırken diğer yandan da gerçekliğin akışına sunulabilecek bir mitin imkânını ortaya koymaktadır. Benjamin ise Schmitt'in mit-gerçeklik denkleminin ötesine geçerek Hamlet'te felakete doğru ilerleyen tarihsel akışın sade bir temsilcisini görmektedir. Hamlet bu akışı kesintiye uğratacak kadar "kahraman" olmayan, aksine Barok çağın ruhuna uygun olarak kahramanlık-sonrası melankolik bir figürdür. Estetik ve politika bağıntısının yapıtta belirmesi bu iki düşünürün yöntemlerine dair bir ortaklığa işaret etmektedir.

## I. Benjamin'de Trajik-Olan ve Yasoyunu

Benjamin'in barok dram ile olan ilgisi basit bir antik trajedi ve modern yasoyunu kıyaslamasına yaslanmamaktadır. Alman edebiyat tarihi yazımlarında özellikle Alman Yasoyunu, Antik Yunan trajedisinin kötü bir taklidi olarak tasnif edilmiştir. Buna göre Alman yasoyunu özgün yapıtlar verememiş cılız bir edebiyat türü olarak düşünülmüştür. Oysa Benjamin'de barok çağ ve yapıtı özel bir bağlamda ele alınmaktadır. Her şeyden önce barok Benjamin'in gözünde modernliğe dair temel düzlemleri açığa çıkaran bir dönemdir. "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" metninde bahsettiği çerçevede bir yapıtın "hakikat içeriği"[2] üzerinden çağın okunur kılınmasını hedeflemektedir. Bu çerçevede sanat yapıtı çağı aydınlatan bir unsur olarak düşünülmemektedir aksine çağ yapıtta monadolojik olarak kristalize olmuştur.

Benjamin doçentlik tezinde antik trajedi ile modern yasoyunu arasında zamansallık açısından ciddi bir farkın altını çizmektedir. Benjamin'in eleştirdiği tutum, trajedi üzerine yapılan herhangi bir incelemenin "dünyanın ahlaki düzeni" üzerine bir teoriye dönüşmesi ve bu teorinin tarihsel dayanaklarından yoksun olmasıdır. Yunan trajedisinde düzen mitik bir zemine yaslanmaktadır. Kahraman bu düzeni doğrudan karşısına alarak eylemde bulunmaktadır. Kahramanın meydan okuyuşu bütünüyle doldurulmuş zamanda ölümüne bir meydan okumadır. Antik kahraman kaderini üstlenmektedir. Bireysel olarak doldurulmuş zamandaki ölümü ölümsüzlük olarak zuhur etmektedir.

Oysa yasoyununda tarihsellik bu mitik düzenin içerisine yerleşmektedir.

[2] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I·1*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, 1991, s. 125: "*Die Kritik sucht den Wahrheitsgehalt eines Kunstwerks, der Kommentar seinen Sachgehalt.*"

Yas ve melankoli tarihsel olarak parçalanmış zamanda donuk imgeler sunmaktadır. Bu haliyle alegori Benjamin'in modern çerçeveyi okuduğu yaratıma tekabül etmektedir. Melankoliğin kaybettiklerini, "taşlaştırıp", kendine bir seyir nesnesi haline getirmesini Benjamin; "dünyayı" ve "tarihi", "doğanın bir parçası" olarak gören alegorik bakışa bir örnek olarak düşünmektedir[3]. Donuklaşmış ve zamandışılaşmış zaman, üzünç dolu bir zaman halini almıştır. Antik trajediden farklı olarak doğa, tarih içerisine yerleşerek ona katılaşmış donuk bir imge sunmaktadır. *"Facies hypocratica"* (Hipokrat yüz ya da ölü yüz) alegorinin tarihin bir parçasını sunduğu halidir. Böylelikle yasoyununda donuk doğa olarak tarih, zamanda yitmiş artık kahraman-olmayan kahramanı imlemektedir. Trajik-olanın teleolojik ve metafizik olmayan bir doğrultuda araştırılması Benjamin'in başlıca teorik çabasıdır. Trajik-olan ile ne yapılmaktadır ya da trajik-olan nereye sürüklemektedir sorularından ziyade trajik-olanın üzünç zamanlarında nasıl ortaya çıktığı ve bizatihi kaynağı konu edilmektedir.

Benjamin 1916 yılında, I. Dünya Savaşı ortasında, Alman Barok Dramı üzerine bir çalışma yapmaya koyulurken, o gün için, gizli kaldığını düşündüğü birçok biçimin kaynağı olarak Barok dönemi gösterme niyetindeydi. Benjamin nasıl XX. yüzyılın tarih-öncesini, düşlerini ve kâbuslarını *XIX. Yüzyılın Başkenti Paris* adlı çalışmasıyla araştırdıysa yine aynı şekilde onun XVII. yüzyıl okuması da tarih içinde insanlığın doğayla, dünyayla ve kendisiyle olan ilişkisinin radikal bir dönüşüme girdiği çağın aydınlatılmasına yönelik bir tarih ve politika felsefesi çalışmasıdır.

Barok çağ, Benjamin'in gözünde, her şeyden önce, insanlığın tüm eskatolojik ümitlerinin tükendiği çağdır. Kilisenin ruhanî gücünü yitirmesi, ardından Lütherci bir sekülerleşme hareketi ve de dinî iktidarın "prens"in eline verilmesi; selâmetin ya da kurtuluşun dinî bir yöntemle aranmasının önünü tamamen kapamıştır. Bu da dinî bir çerçevede profan bir kurtuluşu mümkün

[3] "Tarih Kavramı Üzerine" 9. tezdeki meleğin bakışı da tam olarak böyle bir bakıştır: "Klee'nin 'Angelus Novus' adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felâket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felâket.(...) Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır"

**Alman Barok Dramı da kaynağını mitik düzenin tarihselliğinden alır, ancak bu sefer söz konusu olan bir sekülerleşme sürecidir. Barok dram yapıtları, din savaşları, Reform ve Protestanlık gibi etkilerle evrensel düzlemde kaybolan birlik ve bütünlük sürecini kendi bünyesinde yeniden tesis etme çabasıdır. Benjamin, bu bütünlüğü yeniden kurma düşüncesinin başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılı olduğunu söylemektedir. Böylelikle, Alman Barok Dramı artık tek politik otorite haline gelen kralın ya da prensin egemenliğini tartışmalı hale getirmektedir.**

kılmaktaydı. Benjamin'e göre, Alman Barok Dramı, bu durumun bir temsilini sunmaktadır: Barok Dramda[4] bireyler eskatolojiden vazgeçmiş, insanlar kurtuluşunu Kilise'ye bağlamış ve de "boğucu bir ümitsizlik" içindedirler. Benjamin karanlık bir gökkubbe tasviri altında, çıkmaz içinde yaşayan barok çağ insanının durumunun, en iyi barok dramda temsil olunduğu görüşündedir.

Benjamin, *Alman Yasoyununun Kökeni* çalışmasında, barok çağın sadece bir diktatörlüğün ya da mutlak iktidarın meşru kılınması olarak düşünülmesinin doğru olmayacağı fikrindedir. Barok çağ, yeni bir iktidar biçimidir ve politik modernliğin doğuşudur. Westphalia Barışı (1648) ile birlikte iktidar alanı "profan"laşmıştır. Benjaminci yöntem bu evreyi, sanat yapıtlarından yola çıkarak okunur kılmaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. O halde, bu çalışması, edebiyat tarihi çalışması değildir, aksine edebiyat bilimini "gelecekteki felsefeye" dönüştüren bir çabadır. Benjamin'in amacı, modern dünyada sanatın konumuna ilişkin yeni bir düşünce ortaya koymaktır.

Benjamin, klasik filoloji okumalarındaki "trajedinin evrenselliği" tezini reddetmektedir. Klasik anlayışa göre Alman Barok Dramı/Yasoyunu Antik Yunan dünyasına öykünen Rönesans'ın vasat bir taklidini sunmaktadır. Benjamin bu görüşe tamamen karşı çıkmaktadır. O, Barok Dramın tekilliğini ve özgünlüğünü savunmaktadır. Onun açısından, trajedi kendisinden koptuğu mit üzerine, Barok Dram ise tarih üzerine kuruludur. Trajedi, tarih-öncesi bir

[4] Benjamin'in Barok Dram ya da Yasoyunu olarak adlandırdığı yapıtları üreten yazarlar Almanya'da başta Gryphius, Lohenstein ve Hallmann, İspanya'da Calderón ve de İngiltere'de Shakespeare'dir.

kahramanlıktan yola çıkmaktadır. Benjamin, barok dramın "modern" bir biçim olduğunu düşünmektedir.[5] Ona göre, trajedinin insanî bir içerik taşımadığı, evrensel bir yapı olmadığı söylenebilir.

Alman Barok Dramı da kaynağını mitik düzenin tarihselliğinden alır, ancak bu sefer söz konusu olan bir sekülerleşme sürecidir. Barok dram yapıtları, din savaşları, Reform ve Protestanlık gibi etkilerle evrensel düzlemde kaybolan birlik ve bütünlük sürecini kendi bünyesinde yeniden tesis etme çabasıdır. Benjamin, bu bütünlüğü yeniden kurma düşüncesinin başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılı olduğunu söylemektedir. Böylelikle, Alman Barok Dramı artık tek politik otorite haline gelen kralın ya da prensin egemenliğini tartışmalı hale getirmektedir.[6]

Doçentlik tezinin "Egemenlik teorisi" kısmında Benjamin "egemeni tarihin bir temsilcisi" olarak nitelemektedir.[7] Ona göre bütün egemenlik ve hukuk tartışmalarının kaynağında "tiran-katli" meselesi bulunmaktadır. Bu çerçevede Schmitt'in "olağan-dışı hal", "istisna" ve egemenlik üzerine kavramsallaştırmaları önem kazanmaktadır. Benjamin bir yandan Schmittyen kavramların kullanımını gerçekleştirmiştir diğer yandan da kendi politika kavramını bu kavramlardan hareketle kurmaya yönelmiştir.

Benjamin her şeyden önce egemeni tıpkı diğerleri gibi "yaratılmış" bir unsur olarak düşünmektedir.[8] Barok egemen yaratılmıştır ve kadir-i mutlak değildir. Söz konusu olan, profan düzen ile ilahi düzen arasındaki ayrışmadır. Mevcut ayrışma egemenin kendisine atfedilen "birlik", "bölünemezlik" ve "bütünlük" gibi imgelerini fiili olmaktan çıkarmaktadır. Artık egemen, ölüm ve tarihsel parçalanma karşısındaki melankolik tavrıyla öne çıkmaktadır. Benjamin'e göre egemen, tarihsel akışa – ancak engel teşkil edebilecek, pasif bir *kat-echon* yani bir geciktirici/erteleyici olarak belirmektedir.[9]

Eskatolojik ümitler son bulmuştur. Kutsallık imgesinin sarsılması kendi kırılganlığını egemenin melankolik hallerine aktarmaktadır. Böylelikle bir

[5] Bkz. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, çev. S. Müller, Paris: Flammarion, 2000, ss. 118–120. Bkz.: Benjamin, *Gesammelte Schriften I·1*.

[6] Bkz.: A.g e., ss. 65-68.

[7] Benjamin, *Gesammelte Schriften I·1*, s. 245.

[8] A.g.e., s. 263.

[9] Walter Benjamin, Idem.

yandan aşkın düzenin kutsallığı profan düzene aktarılmaktadır diğer yandan da bu aktarım aşkınlığı nötralize etmektedir. Benjamin'in sekülerleşme yorumu Schmitt'in aktarım tezine yaslandığı kadar onun olumsuzlamasını da içermektedir. Schmitt aktarım sürecinde muhafaza edilen şemalara vurgu yaparken Benjamin aktarım süresinde parçalanan *ethos*'a gönderme yapmaktadır.

## II. Schmitt'te Egemenlik

Benjamin ile Schmitt arasındaki örtük diyalogu başlatan ise Benjamin'in ona yazdığı mektupta sözü geçen şu ifadelerdir:

> Değerli Profesör Schmitt, şu sıralarda yayıncım tarafımdan size gönderilen Alman Yas Oyunu kitabımı almış olacaksınız. (...) Kitabımın 17. Yüzyıldaki egemenlik doktrini hakkındaki sunumunun size ne kadar çok şey borçlu olduğunu hemen fark edeceksiniz. Ayrıca ifade etmek isterim ki, sizin geç dönem yapıtlarınızda, özellikle de Diktatörlük'teki devlet felsefesine ilişkin araştırma yöntemlerinizde, sanat felsefesine ilişkin kendi araştırma yöntemlerimin onaylandığını görüyorum.[10]

Jacob Taubes'in literatüre kazandırdığı bu gizli kalmış mektup, aslında Benjamin ve Schmitt arasındaki kavramsal ilginin basit olmadığını ortaya koymaktadır.

Schmitt, Benjamin'in barok dönem okumasına *Hamlet ya da Hekuba* çalışmasından hareketle itirazlar geliştirmektedir. Schmitt ile Benjamin, estetik ve politika alanlarının biraradalığı konusunda benzer bir bakış açısına sahip olsalar da, Schmitt özellikle *Hamlet* yapıtına yönelik okuması ile Benjamin'in ulaştığı politik sonuçların kavramsal meşruiyetini sorgulamaktadır. Akraba kavramlarla sürdürülen Benjamin ve Schmitt arasındaki "ezoterik tartışma,"[11] estetik ve politika arasındaki ilginin araştırılması açısından ciddi açılımlar ortaya koymaktadır.

Schmitt'in *Teoloji-politik I* ve *Diktatörlük* kitaplarındaki egemenlik kavrayışına göre, egemenliği ve egemenin kim olduğunu ancak sınır durumlara[12]

---

[10] Walter Benjamin, aktaran Jacob Taubes, *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. Philippe Ivernel, Paris: les Rivages, 2003, ss. 51-52.

[11] Bkz. Giorgio Agamben, *État d'exception, Homo Sacer, II–1*, çev. Joël Gayraud, Paris: Editions du Seuil, 2003, ss. 89-110.

[12] Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988, s. 16.



tekabül eden sınır kavramlarla ele almak mümkündür. Schmitt, sınır-kavramı terimini, "en dıştaki etki alanına ait bir kavram"[13] olarak kullanmaktadır. Egemenlik, işler yolunda iken ya da her şey "normal" iken anlaşılabilecek bir durum değildir. Egemenlik ancak ve ancak olağan olanın dışında bir durum oluştuğunda ya da oluşturulduğunda, olup olmadığı anlaşılabilecek bir kavramdır. Schmitt bunu "olağandışı durum" olarak nitelemektedir.[14]

Benjamin, *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni* çalışmasının "Egemenlik teorisi" bölümünde Schmitt'in bu tezlerinden hareketle, ona karşı bir anlayış geliştirmektedir. Benjamin her şeyden önce Schmitt'in tezlerini "karşı-devrimci" bulmaktadır[15] Zira bütün yaşamın durağanlaştırılması talebi, garanti ve süreklilik arayışlarıyla devam ettirilecektir. Benjamin artık kaybedilmiş olan bütünlüğün ve tamlığın yeniden tesis edilemeyecek olması dolayısıyla Schmitt'i eleştirmektedir.

Antik trajediden farklı olarak, Alman Barok dramında kahramanın merkezi bir konumu yoktur. Benjamin'e göre insanlar ve onların oluşturduğu kümelenmeler kahramanın yerini almaktadır. Barok dramda, mekân saray avlusu olarak seçilmiştir. Genel konu, saray içi mevki, makam mücadeleleri, ayak

---

A.g.e.

[14] Bu sebepten ötürü de onun olağandışı durumu, kamu hukukunda yer alan "olağanüstü hal" ya da "sıkıyönetim" gibi salt bir hukukî terim değildir.

[15] Bkz. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, s. 66.

oyunları, dirsek temasları, kumpaslar ve entrikalardır. Benjamin için trajedide görülen eski evrensel düzenin yadsınıp yenisinin talep edilmesi sürecidir. Barok dramda ise bu yerini, çok düzlemli, çok hiyerarşili ve parçalı bir düzenin ikame edilmesine bırakmaktadır. Her sarayın entrikası, o sarayın tekilliğini göstermektedir. Evrensellik iddiasında artık, bu parçalı tekillikler bulunabilmektedir.

"Entrikacı" (*Intrigant*) figürüyle Benjamin, oyunun gerçek egemeninin, kral ya da prens olmadığını, tam aksine bu komik görünümlü entrikacının olduğunu söylemektedir.[16] Egemen, "doldurulmuş zaman"ı tamamen yok edebileceğini düşünerek tüm kararları kendisi almaya çalışmaktadır, ancak Benjamin'e göre modern dünyada bu kadar sağlam ve kırılganlığı azaltılmış bir iktidar düzlemi bulunmamaktadır. Oysa tüm varoluşunu, varolan durumun kırılganlığından alan entrikacı, kuraldışının kural haline geldiğinin farkındadır. Benjamin sanat yapıtı üzerinden okumaya çalıştığı modernlikte, şu hakikati saptamaktadır: Mutlak egemen yoktur.

Benjamin, Barok Dram üzerinden kararın imkânsızlığı temasını ele almaktadır. Egemenin tamlık içeren kararını alabileceği politik bir uzam olmadığını göstermeyi hedeflemektedir.[17] Benjamin, Barok dramda yası tutulanın trajedinin ölümü olduğunu söylemektedir. Anlamsızlık, atalet (*acedia*) ve melankoli bu yasın tutulmasını pekiştirmektedirler. Ölüm, Benjamin'e göre, artık eskisi kadar büyük anlamlar barındırmamaktadır. Eskiden metafizik boyut taşıyan ölüm bundan böyle zaten akıp gitmekte olanın bir parçası haline gelmiştir.[18] Oysa tüm trajik mesele kaynağını ölüm ve kendini kurban etme durumlarından alırdı. Modern yaşamın, bir temsili olarak Barok dram, içinde bulunduğumuz dünyanın yasını tutmaktadır. Benjamin, bu durumu Calderon'un ve Shakespeare'in oyunlarından yararlanarak göstermektedir.

Schmitt'in Benjamin'ci tezlere doğrudan bir yanıt verdiğini belirtmek zordur. Schmitt ancak 1956 yılında yazdığı *Hamlet ya da Hekuba* kitabında, Benjamin'in çok kısa bir eleştirisini sunmaktadır. Schmitt bu kitabının hemen ba-

[16] Bkz. A.g.e., s. 97-101.

[17] Örneğin Benjamin, Hamlet oyununu karar alınamazlık meselesine örnek olarak göstermektedir.

[18] Bkz. A.g.e., s. 149-163.

şında, onu bu çalışmayı yapmaya iten üç yapıttan birinin Benjamin'in mevcut çalışması olduğunu belirtmektedir.[19] Yine bu çalışmasının bir ekini tamamen Benjamin'in egemenlik incelemesinin eleştirisine ayırmıştır. Benjamin'in bu katkısını çok değerli bulmakla beraber eleştirmektedir.[20]

Schmitt, Benjamin'in egemenlik konusunda getirdiği açılımı ele almak yerine onun Shakespeare okumasının dayandığı zemini eleştirmektedir. Bunun için Schmitt öncelikle Hamlet'in nasıl okunabileceğine dair bir yöntem incelemesi yapmaktadır. Schmitt'e göre,

> i. Hamlet'i anlamak için psikolojik ve psikanalitik yaklaşımlar yetersizdir.[21]
>
> ii. İkinci olarak ise psikolojik ve psikanalitik yaklaşımlara karşı geliştirilen tarihselci okuma da yapıtı ele almaktan uzaktır.[22] Hamlet yapıtı, belirli tarihsel kişiliklerin yansıması olarak okunamaz. Sanat yapıtı her şeyden önce sanat yapıtıdır.
>
> iii. Üçüncü olarak Schmitt açısından Hamlet'in önemi, çağının içindeki modern "trajik çekirdeği" keşfetmiş olmasından gelmektedir.[23] Böylelikle Schmitt, vülger tarihselcilik ile kendi tarihsel problematik okumasını ayırmış olmaktadır.
>
> iv. Dördüncü olarak ise Hamlet yapıtı tekil bir tarihselliği, yas oyunu ile trajediyi ayırt ederek ortaya koymaktadır ve bunu mit düzeyine çıkarmaktadır.[24] Bu yönüyle de Schmitt'in gözünde Hamlet Avrupa zihniyetinin üç sembolik figüründen bir tanesidir: Don Quichotte İspanyol ve Katolik, Faust Alman ve Protestan bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Hamlet ise bu ikisinin arasındadır: Ne Protestandır ne de Katolik. O, Avrupa'nın kaderini belirleyen yarılmayı anlatmaktadır.

Schmitt'in yukarıda sayılan dört sonucundan ilk üçü ile Benjamin hemfikirdir. Schmitt Benjamin'de, Hamlet'in bu iki-arada-olma durumunu kapsayacak bir kavrayış geliştirilmediğini aksine Benjamin'in Hamlet'i sıradan bir Lutherci yaptığını belirtmektedir. Schmitt'e göre Hamlet, Roma ile Wittenberg

[19] Bkz. Carl Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, çev. Jean-Louis Besson ve Jean Jourdheuil, Paris: L'Arche, 1992, ss. 9–10.

[20] Bkz. A.g.e., ss. 98-109.

[21] Bkz. A.g.e., s. 83.

[22] Bkz. A.g.e., s. 84.

[23] Bkz. A.g.e., ss. 84-85.

[24] Bkz. A.g.e., ss. 86-87.

arasındaki zıtlıkta varolmaktadır.[25] Schmitt açısından Benjamin, Shakespeare İngiltere'sinin devlet-öncesi yani pre-politik karakterini gözden kaçırmaktadır. Schmitt, Benjamin'in Hamlet üzerinden kendisine getirdiği egemenlik eleştirisini, yani "mutlak egemenin imkânsızlığı" tezini, Benjamin'in Hamlet'i oturttuğu tarihsel zemini altından çekerek çürütmeye çalışmıştır.

Schmitt, bu bağlamda yasanın (*Gesetz*) yürürlükte olmasını önceleyen konum olarak egemenin "varoluşu"nu gösterir. Schmitt'e göre varoluşu sağlayan şey ise "karar vermek"tir (*Entscheidung*). Olağandışı duruma ya da olağandışı durumda karar vermek egemenin özelliğidir. Schmitt, genel normda "kural"ın işletilmesi ile karar alma durumunun ortaya çıkamayacağını söyler. Ona göre, karar alma, ancak olağanüstü durumdaki "istisna" ve önceden kestirilemezliğinin kabul edilmesi ile anlaşılacak bir mekanizmadır. O halde Schmitt'in karar alma dediği şey egemenin varoluşunun göstergesidir. Schmitt'in *Siyasal Kavramı* adlı çalışmasında belirttiği gibi, karar alma, tüm politik yaratmaların nedenidir. Hem yasayı hem de yasanın uygulanmasını mümkün kılan karar alma'dır.[26]

Schmitt'e göre Bodin, egemenliğin ne olduğunu yetkin bir şekilde dile getirmektedir. Bodin, egemenliği hukukî bağlamının ötesinde bir sınır durum ve politika unsuru olarak ele alır. Bu haliyle de Bodin, "karar alma"yı egemenlik meselesinin kalbine yerleştirir. Schmitt için Bodin'in önemi şu soruyu gündemde tutmasından gelir: "Egemen, kanunlarla ne derece bağlıdır ve tebâsına karşı nereye kadar sorumludur?"[27] Bodin bu soruya basit olarak şu şekilde yanıt verir: Prensin bu bağlılığı olağan durumlarla sınırlıdır ve eğer gerekirse (*si la nécessité est urgente*) yani olağandışı bir durum oluşursa ve yahut oluşması istenirse bu sorumluluk sona erer. Schmitt açısından Bodin'in önemi egemenlik meselesini olağandışı hale göre tanımlamasıdır. Bodin, egemenliği yürürlükte olanı yürürlükten kaldırma gücü ile tanımladığı için diğer kavramsallaştırmalarını da buradan hareketle yapar. Tüm bu diğer olağan durumlar olağandışı bir durumdan kaynağını alırlar.

---

[25] Bkz. A.g.e., s. 101.

[26] Cf. Carl Schmitt, *La Notion de Politique, suivie de Théorie du Partisan*, çev. Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, 1992, ss. 60-70.

[27] Schmitt, *Théologie Politique*, ss. 16; 18.



Schmitt'in Bodin okumasından da anlaşılabileceği gibi, onun egemenlik tanımı, büyüsünü yitirmiş dinsel otorite döneminden sonra, iktidarın kutsal ve profan olarak bölündüğü bir döneme yaslanır. Mutlak güç kendini bu iki temel üzerinde "prens"in bedeninde temsil etmektedir. Ayrıca Schmitt, bu ikili yarılmayı iki kavramın tamamıyla birbirilerinden koptuğu şeklinde yorumlamaz. Aksine ona göre, teolojik-olan sekülerleşerek varoluşunu sürdürür.

## III. Tarihsel Bir Uğrak Olarak Devlet

"Avrupa Hamlet'tir"[28]

Şurası çok açıktır ki XVII. yüzyılda tarihsel bir uğrak olarak kesin hatları ortaya çıkan devletin kendisine dair tahayyülü kutsal olan simgeler ve işaretlerden beslenmektedir. Kral tebaasının üzerinde mutlak bir güç olarak tasarlanmaktadır. Henri IV ve Louis XIII dönemine özgü Kral ve Tanrı figürleri arasında kurulan dolayım, tanrısallığı profan zeminde yeniden üretme çabası içermektedir. Ancak bu kutsallık çabası aynı zamanda hem Schmitt'in hem de Benjamin'in ortaya koyduğu gibi kendi içerisinde kırılganlığı da barındırmaktadır.

[28] Paul Valéry, aktaran Carl Schmitt in Schmitt Carl, „Was habe ich getan?", Piet Tommissen (Hg.), *Schmittiana V. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Berlin: Dunker & Humblot, 1996, s. 15.

Modern tasarım birlik ve bölünemezlik ilkeleri çerçevesinde mutlaklığı profan düzlem itibariyle üretmeye başladığı andan itibaren kendi içerisinde kutsallığın çözülmesinin işaretlerini de taşımaya başlamıştır. Bu haliyle modern politika ve devlet Tanrı'yı farklı bir düzleme taşıyarak onunla mesafe alma imkânını da barındırmaktadır. Schmitt'te nötralizasyon olarak anlaşılan bu süreç, Benjamin'de "satanik" bir hal olarak anlaşılmaktadır.

Barok çağda devletin mutlak güç olarak tasarlanması ve bütünlüğü kendi içerisinde yeniden üretme çabasının doğrudan sekülerleşme ile ilintilendirilerek okunmaması burada dikkat çekilebilecek unsurdur. Esas belirgin dönüşüm, politik ile dinsellik ayrımına dayalı bir sekülerleşme ve sivil alan kurgusunda değil devletin kendi bünyesinde kutsallığı yeniden üretme çabasındadır. Kutsallığın zeminlerinden çekilerek devlette yeniden üretilme çabası çağın teoloji-politik dönüşümünü karakterize etmektedir.

O halde tarihsel bir uğrak olarak devlet egemen özellikleriyle bilinebilmektedir. Ancak burada egemen kendisine atfedilen özellikler kadar o özelliklerinin üzerine yaslandığı düzlemlerin değişmesiyle –en başta teoloji-politik dönüşüm– ve kesintiye uğratılan zamansallık imgeleriyle anlaşılmalıdır... Klasik çağdaki anlamıyla egemenlik "sürekli", "biricik", "devredilemez", "mutlak" ve "bölünemez" özellikleriyle anlaşılmaktadır. Ancak modern devlette söz konusu olan, bu özelliklerin tarihsel zamanın kırılması ile birlikte mutlaklıktan çıkmasıdır.

## IV. Hobbes'ta Mit Sorunu

Gadamer'in *Doğruluk ve Yöntem* kitabının Ek II'sinde Schmitt'e yönelttiği şu itiraz Schmitt'te tarih ve mit ilişkisini yeniden ele almak açısından bir fırsat olarak belirmektedir: Gadamer'e göre Schmitt Hamlet yorumunda "yanlış bir tarihselciliğin" kurbanı olmuştur.[29] Bu noktada Schmitt'in zaman ve tarih kavrayışı ile Heideggerci bir zaman kavrayışının farkı ortaya çıkmaktadır. Bu yazıda amaç Gadamer'in eleştirisini sunmak değildir ancak Gadamer'in bu eleştirisi Schmitt'teki tarih kavrayışını belirginleştirmek için hipotez işlevi görebilmektedir.

[29] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshalls, London: Continuum, 2006, s. 499.

Schmitt'te Hamlet okuması Hobbes'un Leviathan'ı ile süreklilik içerisinde anlaşılmalıdır. Schmitt açısından XVII. Yüzyıl figürleri ve başta Leviathan çağdaş politik sorunlar açısından bir matris niteliği taşımaktadırlar. Bu sebeple Schmitt temel kavramları da temel sorunları da XVII. yüzyıl dağarcığında aramaya gayret etmektedir. Schmitt'in Hobbes eleştirisi aynı zamanda Hamlet okumasının belirleyicisidir.

*Thomas Hobbes'un Devlet Doktrininde Leviathan, Politik Bir Simgenin Anlamı ve Başarısızlığı* kitabında Schmitt hem Hobbes'çu politik teorinin tıkandığı noktaları ele almaktadır hem de Hobbes teorisinde yer alan öğeleri kullanarak bu tıkanmayı aşma imkânlarını araştırmaktadır. Tıkanmayı aşma yöntemi itibariyle konu Hamlet'e bağlanmaktadır. Schmitt bir yandan kendi realizmine uygun bir şekilde Hobbes'ta yasa ve egemenlik alanı belirlemektedir ancak diğer yandan koptuğu geleneksel rasyonalizme paralel olarak mekanist özellikler taşıyan yeni bir rasyonalizm de geliştirmektedir. Schmitt Hobbes'taki mekanist ve rasyonalist düşüncenin Leviathan figürünün başarısızlığında etkili olduğunu düşünmektedir.

Schmitt, Leviathan'ın başarısızlığından, akıl yoluyla politik birlik kurulamayacağını dolayısıyla herhangi bir politik teorinin akılla temellendirilemeyeceğini çıkarmaktadır. Kesinlikle Schmitt Hobbes'un doğa bilimleriyle ve kendisinden önceki rasyonalizmle kopuşunu fark etmektedir ancak bu kopuşa rağmen rasyonalist öğelerin politik gerçeklikte tutunmanın önüne geçtiğini düşünmektedir. Bu sebepten ötürü Schmitt rasyonalist sapmalardan çıkış için politikada birleştirici öğelerin kullanılmasına göndermede bulunmaktadır. Buna göre Hobbes'un Leviathan'daki akıbet politikada, mitlerin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Politik praksis alanında akıldan zorunlu olarak akli bir sonuç çıkmamaktadır. Bu sebepten ötürü mit politikada esas zorunlu öğedir. Schmitt Hobbes'taki egemenlik teorisini mitin zorunluluğu fikri ile kurtarmaya çalışmaktadır.

Hamlet, Hobbes'un karşı-mitidir. Politik varoluş açısından karar almanın zorunluluğunu ortaya koyan kararsızlığı ve zayıflığı açığa çıkaran bir mittir. Bu haliyle tarihsel akış içerisinde kararsızlık trajik-olanı ortaya koymaktadır.[30]

[30] Şüphesiz Hamlet figürü Schmitt'in kendi yaşantısı açısından da bir gönderme taşımaktadır. Ancak metinde bu nokta ele alınmayacaktır.

**Mit, Schmitt düşüncesinde gerçeklik karşıtı hayali bir imge olarak değil gerçekliğin düşünülebilir bir öğesi olarak anlaşılmaktadır. Schmitt'in realizmi, tarihsel zamandaki rasyonel-olmayan öğeler, maddi gerçekliğin asli unsurları arasında görmektedir. Buna göre oyundaki mit tarihsel sahnedeki akışın kurucu ve başlatıcı olayı haline dönüşebilmektedir. Oyundaki oyun trajik öğenin herhangi bir öznel momentin dışında somutlaşmasına olanak tanımaktadır. İnsani varoluş tarihsel zamanda trajik öğede kristalize olmaktadır. Bu haliyle zamandaki kırılma ve bozulma kendisini mit olarak ortaya koymaktadır.**

Trajik-olan kendisini tarih sahnesinde öznel bir hal olarak değil nesnelleştirerek yerleştirmektedir. Schmitt Hamlet'i Tudor İngilteresi'ni göz önünde tutarak Leviathan'ın kuruluşu öncesi bir momenti yerleştirmektedir. Böylelikle mit üretimi için bir zemine yaslanmış olmaktadır.

Hekuba figürü ile birlikte ele alındığında Hamlet olağandışı hallerde karar almanın ya da almamanın trajikliğine göndermede bulunmaktadır. Leviathan'daki mutlak, bölünmez bir egemen Hamlet'te muktedir olamayan bir figüre dönüşmektedir. Fakat bu figür Schmitt'e Leviathan'ın başarısızlığını yenmeye yönelik bir hamle sağlamaktadır. Trajik kararın alınması hala rasyonel bir makine olarak tasarlanan Leviathan'a mitik bir yeniden kuruluş tanımaktadır. Bu haliyle kararsızlık miti muktedir egemen Leviathan'ın bir "alegori"sidir.

Mit, Schmitt düşüncesinde gerçeklik karşıtı hayali bir imge olarak değil gerçekliğin düşünülebilir bir öğesi olarak anlaşılmaktadır. Schmitt'in realizmi, tarihsel zamandaki rasyonel-olmayan öğeler, maddi gerçekliğin asli unsurları arasında görmektedir. Buna göre oyundaki mit tarihsel sahnedeki akışın kurucu ve başlatıcı olayı haline dönüşebilmektedir. Oyundaki oyun trajik öğenin herhangi bir öznel momentin dışında somutlaşmasına olanak tanımaktadır. İnsani varoluş tarihsel zamanda trajik öğede kristalize olmaktadır. Bu haliyle zamandaki kırılma ve bozulma kendisini mit olarak ortaya koymaktadır.

Schmitt'te bu haliyle "öç alma" ve "kraliçe tabusu" herhangi bir psikolojizasyonun ürünü olmaktan uzaktır. Yine aynı sebeple "tarihselci" bir örtü de bu mit anlayışının içine yerleştirilmemektedir. Tarihsel bağlam ile trajik boyut

yapısal bir ilişki içine girmektedir. Estetik ve politik ilişkisi bu anlamda sarmal bir bağıntı içermektedir. Bir yandan otonom yapıt çağın kendisinde kristalize etmektedir; diğer yandan da bu kristalizasyonda çağın normatif değerlerini ve somut gerçekliğini barındıran bir mitik alan bulunmaktadır. Hamlet özelinde bu çağın krizine işaret eden trajik bir boyut taşımaktadır.

Schmitt meşruluk krizinden ve modern kurumların varoluşsal çalkantısına kadar birçok meseleye dair çözümlemesinde Hamlet'in kararsızlığını bir karşı-mit olarak okumaktadır. Kierkegaard'ın formüle ettiği haliyle varoluşsal bir an olarak "ya ya da"[31] mantığı insanın hallerine ilişkin temel karara gönderme yapmaktadır.

Schmitt'in "keyfi icat" ile "trajik-olanı" ayırt etmesi tam da onu yasoyunundan gerçek bir trajediye yükseltmesine imkân tanıyan gerçek bir mit olarak tanımlamasıyla mümkün olmaktadır.[32] Şair keyfi bir yaratımda bulunabilmektedir ancak Hamlet'te söz konusu olan gerçek bir mit olarak insani gerçekliğe içkin halleri dile getirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Burada ortaya çıkarılan tarihin mitle ikamesi ya da aksi değil mitte düzene ilişkin ortaya konan yapıdır. Mitik-olan bu anlamda yaratımın konusu değildir.

## Sonuç

Sonuç olarak Schmitt ve Benjamin'in sanat yapıtı okumaları, bize sanat yapıtının sanat olarak bünyesinde belirli bir tekil tarihselliği kristalize ettiğini ve kristalize olmuş bu nüvenin bütün çağın *ethos*'unu ya da parçalanmakta olan *ethos*'unu görmeye izin verdiğini söylemek mümkündür. Benjamin en temelde egemen ile politika alanının özdeş tutulamayacağını ortaya koymuştur. Benjamin'in şu okuması iki noktanın altını belirginleştirmektedir: Birincisi Schmitt'in anladığı anlamda egemen varoluş artık mümkün değildir. Mitik yeniden canlandırma olanaklı değildir. İkincisi ise olağandışı durumun olağan olduğu yerde egemenin egemenlik alametleri belirmemektedir. Schmitt karar almanın ya da almamanın trajikliğine gönderme yaparken Benjamin karar alma metafiziğini çürüten bir olağandışı olağanlık algısına yer vermektedir.

[31] Søren Kierkegaard, *Ou bien...ou bien*, trad. R-H. Tisseau, Paris: Robert Laffont Bouquins, 1993, s. 3; 685.

[32] Bkz. Schmitt, *Hamlet ou Hécube*, s. 73.

Schmitt ile Benjamin farklı politik sonuçlara ulaşmış olsalar da, estetik ve politika alanlarını ele almadaki yakınlıkları, bu iki alanın kendilerine özgü otonom karakterini indirgemeden ortaya koyabilmektedirler. Mit Schmitt'te tarihsel bir momentte ortaya çıkan realist öğe olarak düşünülmektedir. Benjamin'de ise felakete doğru giden zamansallığın alegorik ve çaresiz imgesi olarak algılanmaktadır. Trajik-olana dair esaslı bir sorgulama alanı da Benjamin ve Schmitt arasındaki Hamlet tartışmasını yasa ve yasanın tesisi bağlamında ele almaktadır.

# Geç Dönem Althusser'de *Materyalizmin Yeniden İnşasının* Ana Hatları

Ekrem Ekici*

## Giriş

> "1948 yılında, henüz 30 yaşındayken felsefe öğretmeni olmuş ve PCF'e katılmıştım. Felsefe bir ilgiydi; bunu mesleğim haline getirmeye çalışıyordum. Siyaset ise bir tutkuydu, bir Komünist militan olmak istiyordum."[1]

Louis Althusser 1948'den, entelektüel kariyerinin henüz başlarından itibaren Fransa Komünist Partisi'nin (FKP/PCF) aktif bir üyesiydi. Teorik olarak diyalektik materyalizm (ya da "diamat") başlığı altında cisimleşmiş olan Stalinizm'e karşı PCF içerisinde "felsefi müdahalede" bulunmayı amaçladı. Özellikle *Marx İçin* adlı metninin yayınlandığı 1965 yılından itibaren, Althusser Marksist teori ve pratiği tekçi materyalizmden ve "[tekçi materyalizmin,] kökeni Sovyet Bilimler Akademisi'nde olan, 'madde'yi Hegelci 'Tin' ya da 'Mutlak İdea' ile ikame eden evrensel diyalektik yasalarından"[2] özgürleştirmek için büyük bir entelektüel çaba sarf etti. Bu amaç Althusser'i siyasete *felsefi araçlarla* müdahale etmeye götürdü. Althusser bu müdahaleyi determinist tarih anlayışının terk edilmesi temeline oturttu. Althusser'e göre gerçek anlamda

* Freie Universitat Frankfurt. Bu yazı değerli hocam, dostum ve yoldaşım Taner Yelkenci'nin anısına adanmıştır.

[1] Louis Althusser, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, çev. Andy Blunden, London: New Left Review, 1971 [http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm]. Maria Antonietta Macciocchi'nin Althusser ile yaptığı röportajdan oluşan bu metin ilk olarak 1968 yılında, L'Unità dergisinde İtalyanca yayınlanmıştır.

[2] Louis Althusser, "Philosophy and Marxism", *Philosophy of the Encounter: Later Writings 1978–87* içinde, çev. G.. M. Goshgarian, London: Verso, 2006, s. 254.

materyalist tarih kavrayışı, tarihin belirli yasalarla yönetildiği ve bu yasaların tahakkümü altında olduğu yönündeki kavrayışın terk edilmesi gerektiğine işaret etmekteydi: "[Determinist tarih anlayışına göre,] Bu yasaları bilmek ve tanımak, tarih-olmayan karşısında olmak için yeterlidir."[3]

Siyasete felsefi araçlarla müdahale etme ihtiyacının arka planında yer alan neydi? Siyasete felsefi araçlarla müdahale etmek, siyaset ile felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmekle/yeniden inşa etmekle eş anlamlıdır. Bu ilişkinin kendine özgü diyalektik doğasının zorunlu bir sonucu, böyle bir sürecin tüm bileşenlerinin karşılıklı olarak birbirini dönüştürmesidir. Dolayısıyla, Althusser'in siyasal olana/alana felsefi müdahalesi, aynı zamanda felsefenin alanına yapılan bir siyasal müdahaledir. Althusser'in özellikle geç dönem çalışmalarında karşımıza çıkan bu gerilim, Althusser'in düşünsel evreninin merkezine materyalizmi yeniden yapılandırmayı yerleştirip, filozof Marx'ı felsefe tarihi içerisindeki bir "yeraltı akıntısı" üzerinde yeniden konumlandırmakla, Althusser'in deyişiyle, Marx'a bir "felsefe vermekle" sonuçlanır. Buradaki temel ayrım noktası, Althusser'in Marx'ta hâlihazırda var olan bir felsefeye ulaşmak ve bu felsefeyi gün ışığına çıkarmak için bir kazı çalışması yapmayıp, Marx'ın düşüncesinin bir felsefi anlatısını inşa ederek, Marksizm içerisinde teşhis etmiş olduğu "kriz" durumunu aşarak, devrimci pratiğin felsefi/ontolojik temellerini yeniden inşa etmektir. Bu da, Althusser düşüncesinde felsefe tarihi içerisinde, kendisini idealizmin söylem alanının etkisi altında olmayan, dolayısıyla "köken" ve "erek" nosyonlarından arınmış bir materyalizmin "yeraltı akıntısını" tespit etme ve gün ışığına çıkarma ile ifadesini bulur.

Bu bağlamda, Althusser'in bu arayışının ve yeniden inşasının ana hatlarını ortaya koymak için Althusser'in FKP içerisindeki özgün konumunu ve "Marksizm'in krizi" tespitini bir arada ele almak gerekir. Dolayısıyla, bu metinde Althusser'in felsefi müdahalesinin arka planında yer alan motivasyonlardan yola çıkılarak, Althusser'in materyalizm anlayışının doğası, bu materyalist felsefenin öncülleri ve bu materyalist felsefenin Althusser'in Marx'ı ve "Marx'ın felsefesini" felsefe tarihi içerisinde konumlandırdığı yeri ve gerekçeleri ortaya konularak, devrimci pratik sorununun Althusser felsefesinde nasıl bir dönü-

[3] A.g.e., s. 255.

şümden geçtiği ve siyasal pratiğin Althusserci yeniden yapılandırılmasının ilkeleri incelenecektir.

## I. Althusser'in Müdahalesinin Arka Planı

Yukarıdaki genel çerçeve ışığında, özellikle geç dönem Althusser'in siyaset teorisinin ve felsefesinin, geleneksel felsefenin teleolojik mantığından bağımsız bir materyalist felsefe inşa etmek adına, (*Kapital*'de sunulduğu biçimiyle) Marx'ın teorisini yeniden yorumlamak ve yeniden yapılandırmak olduğu söylenebilir. Althusser'in nihai felsefi hedefinin arka planı bu haliyle göz önünde alındığında, ilk olarak, Althusser'in Marksist teorik pratiği neden yeniden inşa etmeye zorlandığı ve klasik felsefe içerisindeki materyalist geleneğe karşıt, yeni ve özerk bir materyalist teori inşasına, başka bir deyişle siyasete felsefi araçlarla müdahaleye neden giriştiği sorusu akla gelir. Bunun nedeni, son kertede, *siyasidir*.

> Fransa Komünist Partisi'nde tartışmasız bir hâkimiyeti olan Stalinizm'e ve Stalinizm'in Partimin politikaları üzerindeki ölümcül etkilerine karşı mücadele etmek adına (...) bir müdahalede bulunmak istedim. Aynı zamanda, başka bir seçeneğim de yoktu: eğer (Marx üzerine felsefi yazılarımı yayınlamayı dahi reddetmiş olan, bu yazıları sapkın ve tehlikeli bulan) Parti'nin politikalarına açık bir biçimde müdahale etmiş olsaydım, en azından 1970'e kadar sürülmüş, marjinalize edilmiş ve Parti'yi etkileyemeyecek kadar güçsüz duruma düşürülmüş olacaktım. Dolayısıyla Parti'ye siyasi müdahalede bulunabilmem tek şekilde mümkündü: saf teori aracılığıyla – yani *felsefe* ile.[4]

Althusser'in bu radikal biçimde "aykırı" görünen siyasi/teorik pozisyonunun temelleri, Marksizm'in krizi tespiti ile kavranabilir. 1977 yılının Kasım ayında Venedik'te *Il Mattino* adlı bir Marksist teori çevresinin düzenlediği bir konferansta Althusser açık bir biçimde "Marksizm'in bir kriz içerisinde olduğunu" deklare eder. Althusser'e göre, kendisini "siyasi" bir kriz olarak gösteren bu kriz, doğası gereği, aynı zamanda, bir teorik krizdir. Bu kriz, Stalinizm'in Avrupa Komünist hareketi ve siyasi partiler üzerinde yükselmesi ve tartışmasız bir egemenlik kurması ile kendini belirgin kılmıştır. Sovyetler

[4] A.g.e., s. 253.

Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) 1956 yılında düzenlenen ünlü Yirminci Kongresi'nde Nikita Kruşçev'in "ifşaları", Parti üyelerinden yirmi yıldan fazla bir süre gizlenmiş olan katliamlar, kitlesel sürgünler ve çalışma kampları da dâhil, Sovyetler Birliği'nde Stalin döneminde, "kişi kültü" formunda işlenen suçları açığa vurmuştur.

> İşler öyle bir noktaya gelmişti ki, Kruşçev'in ifşaları dahi durumu kurtarmaya yetmiyordu. Sovyetler Birliği'nde ve Batılı partilerde durum tam da mahkûm edilen pratiklerin egemenliği altındaydı, hatta bu egemenlik bugün de önemli ölçüde devam etmektedir. Bu, *bu formuyla* gün ışığına çıkmakta olan krizin, kabul edilenden çok daha derin bir kriz olduğunu açık bir biçimde ortaya koymuş oldu. Burada hayati önemde olan şey "kişi kültü" olarak adlandırılan şey değildi, 'sosyalist meşruluğun ihlali' de değildi; burada hayati önemde olan şey, bir teorik ve pratik sistemin bu şok edici ifşalara rağmen hayatta kalmasıydı.[5]

Althusser, Marksizm'in bu krizini bir siyasi sapmanın sonucundan çok daha fazlası olarak görür. Althusser'e göre söz konusu kriz, Marksist dünya görüşünün (*Weltanschauung*) bütününü ilgilendiren bir krizdir ve kökleri Marksizm'in tarihi içerisindedir. Felsefi olarak, bu krizin kökeninde, geleneksel felsefedeki materyalizm anlayışının, idealizmden "beslenen" bir forma sahip olmasıdır. Dolayısıyla Althusser'in odağında, Marksizm ile, son kertede idealist eğilimlerin egemen olduğu geleneksel felsefenin bağını koparıp, Marksist teori-pratiği yeni bir toprakta, Marksist teori-pratiğe "gerçek" materyalist karakterini verecek olan bir felsefi toprakta yeniden inşa etmek yer alır: Epikuros'un, Machiavelli'nin, Spinoza'nın, Hobbes'un ve Rousseau'nun hattından geçen, rastlaşma/karşılaşma materyalizminin yeraltı akıntısı.

Bu çerçevede Althusser'in son kertede "idealizmin" domine ettiği geleneksel felsefeye yönelik yaklaşımının ana hatlarını ortaya koymak, yeni materyalizmin "felsefi toprağını" anlamak bakımından kilit öneme sahiptir.

## II. Althusser'in "Geleneksel Felsefe" Anlayışı

Geleneksel felsefe ya da Althusser'in deyişiyle rasyonalist gelenek, Platon'dan itibaren *Köken* (*Origin*) ve *Son* (*End*) kategorileri ile iş görür; bu kategoriler tarih içerisinde her iki eğilime, hem idealizme, hem de materyalizme egemen

[5] Louis Althusser, "Marx in His Limits", *Philosophy of the Encounter* içinde, s. 8.

olmuştur. Althusser, felsefe tarihinde Marksist teoriyi de belirli ölçüde etkilemiş olan ve dolayısıyla, kendi tasvir ettiği biçimiyle, *diyalektik materyalizm* formunda bu siyasi krize neden olan enfeksiyona neden olmuş bu teleolojinin egemenliğini karşısına alarak yola koyulur.

Althusser'e göre geleneksel materyalizm ya da materyalizmin *yer üstü* (*superterranean*) akıntısı, geleneksel felsefeye aittir. 1976 tarihli, *Felsefenin Dönüşümü* adlı metninde Althusser bu durumu şöyle tasvir eder:

> Felsefe (...) Bütünün, başka bir deyişle tüm şeylerin bilimi olarak ortaya çıkar, tüm şeylerin özünü 'söyler', ifşa eder. Felsefe, yerine getirmesi gereken hayati bir görevinin olduğunu düşünür. Bu görev, tüm insani pratikler ve fikirler ile ilgili Hakikati söylemektir. Felsefe, (...) eğer var olmamış olsaydı, dünyanın kendi Hakikatini bilmekten mahrum kalacağına inanır. (...) Dünyanın var olması için de bu hakikatin dile getirilmesi zorunludur. Bu hakikat, *logos* ya da köken ya da anlamdır.[6]

Dolayısıyla, bu perspektiften ele alındığında geleneksel felsefe, öncelikle, var olan her şeyin (Bütünün) totalitesine ve bu totalitenin Hakikatine yönelik bir ilgi ile kurulur. Bu Hakikat, "Totalite olarak totalitenin kökeni, anlamı ve *telos*'u ile ilgili bir Hakikattir."[7] Althusser'e göre, *idealizm* ve *materyalizm* başlıkları altında iki temel eğilimden oluşan geleneksel felsefe içerisinde materyalizm kendini yalnızca idealizm ile karşıtlık halinde ortaya koyar, dolayısıyla zorunlu olarak idealist unsurları kendi içinde barındırır ve idealist bir dili konuşmak zorundadır. Geleneksel felsefe içerisinde hem idealizm, hem de materyalizm *son kertede* idealizmin egemenliğinde ve idealizme ait kategoriler olan *Başlangıç/Köken* ve *Son/Erek* kategorileriyle işler. Bu nedenle, Althusser'e göre, geleneksel materyalizm için "tersine çevrilmiş bir idealizmdir."[8]

Burada kısa bir süreliğine duraklayarak, derinleşmekte olan felsefi bir sorunsalın arka planına yeniden vurgu yapmakta yarar vardır. Althusser'in Parti'deki felsefi müdahalesinin son kertede Marx'ın çalışmalarında *gizil* ya da potansiyel halde mevcut olan bir felsefeye yönelik bir arayış değil, bir (yeni-

[6] Louis Althusser, "The Transformation of Philosophy", *The Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists* içinde, çev. Thomas E. Lewis, London – New York: Verso, 1990, s. 245–46.

[7] Wal Suchting, "Althusser's Late Thinking About Materialism", *Historical Materialism*, 12. 1, s. 7–8.

[8] Althusser, "The Transformation of Philosophy", s. 248.



den) *inşa* çalışması olduğunu söylemiştik. Bu bağlamda, Althusser'in dikkatinin odağında Marx'ın *Kapital*'i yer alır. Althusser 1965 yılında yayınlanan *Kapital'i Okumak* adlı çalışmasında, Marx'ın felsefesinin/Marksist felsefenin inşasına *Kapital*'in bir felsefi okuması üzerinden başlanacağını söyler:

> *Kapital*'in bir felsefi okuması ancak tam da soruşturmamızın nesnesi olan Marksist felsefenin uygulanması ile olanaklıdır. Marx'ın felsefesinin Marksizm'in eserlerinde mevcut olmasından dolayı, bu, ancak epistemolojik olarak olanaklıdır. Dolayısıyla, bu, kelimenin tam anlamıyla, bir üretim sorunudur; bu üretim sorunu gizil olan bir şeyi ortaya çıkarmak gibi görünse de, gerçek anlamı, (önceden var olan bir hammaddeye bir amaca uyarlanmış bir nesne formu verebilmek adına) bir anlamda hâlihazırda mevcut olan bir şeyi, dönüştürmektir. Bu üretim (...) bir bilginin üretimidir. Dolayısıyla, Marx'ın felsefesini kendi spesifikliğinde kavramak, tam da Marx'ın felsefesinin bilgisini üreten hareketin özünü kavramaktır; ya da bilgiyi üretim olarak kavramaktır.[9]

Dolayısıyla, Althusser'in geleneksel felsefede idealizmin son kertede egemen olduğu klasik materyalizmin dışında ve ötesinde, Marx'ı ve Marx'ın teorik-pratiğini konumlandırdığı karşılaşma (*encounter*) materyalizminin kavşak noktası Marx'ın *Kapital*'idir. Fakat Althusser'in kendi ifadesiyle, felsefe tarihi içerisinde bir "yeraltı akıntısı" formunda ilerleyen bu hat, bu "karşılaşma felsefesi" (*philosophy of the encounter*), egemen yer üstü hattından hangi kırılma

[9] Louis Althusser ve Étienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, London: NLB, 1970, s. 34.

noktalarında ve hangi temellerde ayrılır? Althusser'in karşılaşma nosyonu ne anlama gelir?

## III. Karşılaşma Felsefesi ya da Rastlantı Materyalizmi *(Aleatory Materialism)*: Epikuros ve Machiavelli

Althusser *Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı Akıntısı* adlı metninde yukarıdaki kritik sorulara yanıtlar üretir. Önerdiği yeni materyalizm anlayışının temelinde, felsefe tarihi içerisinde "gömülü" ya da bir yeraltı akıntısı olarak kalmış eski/yeni bir felsefe yatar: *karşılaşma materyalizmi/rastlantının materyalizmi* (*materialism of the encounter/aleatory materialism*). "Bütünüyle farklı bir Clinamen düşünüş tarzı olarak bu materyalizm, rasyonalist gelenek içerisindeki tüm diğer materyalizmler gibi bir zorunluluk ve teleoloji materyalizmi olan, yani idealizmin dönüşmüş ve kılık değiştirmiş bir versiyonu olan, Marx'a, Engels'e ve Lenin'e de sıklıkla atfedilmiş olanlar da dâhil, bilinen tüm materyalizmlere karşıttır."[10]

Bu karşılaşma materyalizmi, "bütünüyle farklı bir düşünüş tarzı olarak", rasyonalist gelenek içerisindeki materyalizmden nasıl ayrılır? Bu materyalizm, klasik felsefe tarafından neden gömülmüş ya da baskılanmıştır? Böyle bir materyalizmin "yeraltı akıntısı" olarak varolduğu hangi temelde söylenebilir? Felsefi bir doğaya sahip olan bu sorular, Althusser'in (siyasette bir pozisyon olarak) felsefe kavrayışı göz önünde bulundurulduğunda, Althusser terminolojisinde aynı zamanda siyasi bir doğaya sahiptir. Yazının son bölümünde bu siyasi doğanın ana hatlarını çizmeye çalışacağız.

Bu *karşılaşma materyalizmi*, daha önce de belirtildiği gibi, felsefeye ait teleolojinin *Köken* ve *Son* nosyonlarını reddeder. Öyleyse bu materyalizmin hareket noktası nedir? "Şunu öne sürüyorum: felsefe tarihi içerisinde neredeyse hiç bilinmeyen bir materyalist geleneğin var oluşu: yağışın, sapmanın, karşılaşmanın/rastlaşmanın, yakalanmanın [*prise*] materyalizmi."[11]

Althusser, bu karşılaşma materyalizminin hareket noktasını *Boşluk* – yani *hiçlik* – olarak ilan eder ve bu materyalizm hattının temel ilkelerini Epi-

[10] Louis Althusser, "The Underground Current of the Materialism of the Encounter", *Philosophy of the Encounter* içinde, s. 167.
[11] A.g.e., s. 167.

kuros'un Atomcu felsefesine dayandırır:

> Epikuros bize, dünyanın oluşumundan önce, sonsuz sayıda atomun birbirlerine paralel olarak, boşluk içerisinde yağış halinde olduklarını söyler. Bu halen böyledir. Bu durum, hem dünyanın oluşumundan önce hiçbir şeyin varolmadığına, hem de evrendeki tüm unsurların, herhangi bir evren varolmadan önce, bütünüyle sonsuzluktan türemiş olduklarına işaret eder. Bu, ayrıca, ne bir Anlam'ın, ne bir Neden'in, ne Erek'in, ne Akıl'ın, ne de Akıldışı'nın varolduğuna işaret eder.
>
> *Clinamen* sonsuz küçük sayıda, 'olabilecek en küçük' bir sapmadır; 'hiçkimse bunun nerede, ne zaman ya da nasıl' gerçekleştiğini yahut bir atomun boşluktaki düşüşü sırasında hangi nedenle 'sapmaya' uğradığını bilmez; ve [*clinamen*] bir noktada [atomlar arasındaki] paralelliği bozarak, bir atomun tam yanındaki bir atomla *karşılaşmasına*, ve bir karşılaşmadan diğerine bir birikime ve bir dünyanın doğuşuna – yani, başlangıç sapması ve karşılaşması vasıtasıyla, bir zincirleme reaksiyon içerisinde, atomların birbiri üzerine yığılmasına neden olur.
>
> Sapmanın, bir dünyanın doğuşuna neden olan bir karşılaşmaya yol açabilmesi için bu karşılaşmanın devamlılığının olması gerekir; bunun 'kısa bir karşılaşma' değil, sürekli bir karşılaşma olması gerekir; böylece bu, tüm gerçekliğin, tüm zorunluluğun, tüm Anlamın ve tüm aklın temeli haline gelir.[12]

Karşılaşma felsefesinin temel ilkelerinin bu tasviri itibariyle, 'dünya' bir *gerçekleşmiş olgu* (*accomplished fact*) olarak tanımlanır. Fakat bu gerçekleşmiş olgu ya da olay, devamlılığı olan rastlantısal bir 'karşılaşmanın' sonucudur. Althusser'e göre geleneksel rasyonalist felsefeyi temelinden sarsan ve Marx'ta nihai biçimlerinden birini alacak olan bu rastlantısal materyalist boşluk (*void*) felsefesinin izleri Epikuros'tan başlayarak, en belirgin haliyle Machiavelli, Spinoza, Hobbes ve Rousseau felsefelerinde sürülür. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu 'eski/yeni' felsefenin söz konusu temsilcilerinin felsefe tarihi içerisinde bu bağlamdaki nevi şahsına münhasır konumları, son kertede idealizme ait kategoriler olan varlığın başlangıcı ve sonu/amacı ya da kökeni ve ereği nosyonları ile iş görmemelerinden ileri gelir.

Althusser Machiavelli ile devam eder: Machiavelli bu türden bir 'varoluş-

[12] A.g.e., s. 169.

sal' karşılaşmayı bu karşılaşmanın, Vittorio Morfino'nun deyimiyle 'indirgenemez çoğulluğu'[13] içerisinde kavrar. İtalyan siyasal birliğinin olanaklılık koşulları üzerine düşünen Machiavelli, böyle bir olanaklılığın, Althusser'in deyimiyle, ancak "bir adam ve bir bölge" arasında, gerçekleşen ya da devamlılığı olan bir karşılaşma (ya da çakışma) vuku bulduğu takdirde söz konusu olabileceğini düşünür. Fakat bu yeterli değildir.

> Fakat bu karşılaşmanın gerçekleşebilmesi için başka bir karşılaşmanın ortaya çıkması gerekir: bir Hükümdar'ın kişiliğinde *virtù* (erdem) ve *fortuna* (talih) karşılaşması. *Fortuna* (talih) ile karşılaşan hükümdar, ona bir kadına davrandığı gibi davranmak, onu baştan çıkarmak ve şiddet uygulamak için, kısacası onu kendi kaderini gerçekleştirmek adına kullanmak için *virtù* (erdem) sahibi olmalıdır. Bu düşünce nedeniyle, Machiavelli'e *virtù* ile *fortuna* karşılaşmasının tüm bir felsefi teorisini borçluyuz. Karşılaşma gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Buluşma kaçırılabilir. Karşılaşma kısa ya da sürekli olabilir: hükümdara sürekli bir karşılaşma gerekir. Bunun sürekli olabilmesi için, Hükümdarın insanları yöneterek talihi (*fortuna*) yönetmeyi öğrenmesi gerekir.[14]

Althusser'e göre, Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eseri, yukarıda betimlenen ontolojik çerçeve bağlamında başlı başına *siyasi* kalsa da, 'karşılaşma felsefesi'nin *siyaset aracılığıyla* düşünülmüş halidir. Machiavelli'in İtalyan siyasi birliğini sağlayacak yegâne figür olarak sunduğu Cesare Borgia örneği, hiçlikten (ya da *boşluktan*) yola çıkan bir adamın virtù ile *fortuna* karşılaşması ya da çakışması ile bütün bir ulusun kaderini tayin edebilecek ölçüde bir atılımı başlatmasıdır:

> Karşılaşmanın vuku bulması ve ulusal birliğin gerçekleşmesi gereken yer [bu] siyasal *boşluk*tur. Fakat *bu siyasal boşluk, öncelikle bir felsefi boşluktur*. Burada etkilerini önceden kendi içinde barındıran bir [ilk] Neden, (Aristotelesçi siyasal gelenekte olduğu biçimiyle iyi ya da kötü hükümet formları veyahut iyinin kötüye yozlaşması türünden) bir ahlak İlkesi ya da teoloji söz konusu değildir. Burada, gerçekleşmiş olgunun zorunluluğu bağlamında değil, gerçekleşecek olgunun rastlantısallığı bağlamında akıl yürütülür.[15]

[13] Vittorio Morfino, "An Althusserian Lexicon", çev. Jason Smith, *Borderlands e-journal*, Volume 4, No: 2, 2005: http://www.borderlands.net.au/vol4no2_2005/morfino_lexicon.htm

[14] Althusser, "The Underground Current", s. 172.

[15] A.g.e., s. 174.

**Althusser'e göre, Machiavelli yalnızca bir siyasal düşünce ortaya koymakla kalmamıştır; Althusser siyasetin her zaman bir düşünme biçimiyle, *düşünme tarzıyla* derinden bağlantılı olduğu konusunda ısrarcıdır. Dolayısıyla Althusser siyaset yoluyla, siyasi düşünceyi olanaklı kılan tarz ile felsefeyi yeniden düşünür. Machiavelli'nin felsefesinin "siyaset aracılığıyla düşünülmüş rastlantı materyalizmi" olduğunu söyler.**

Althusser'e göre, Machiavelli yalnızca bir siyasal düşünce ortaya koymakla kalmamıştır; Althusser siyasetin her zaman bir düşünme biçimiyle, *düşünme tarzıyla* derinden bağlantılı olduğu konusunda ısrarcıdır. Dolayısıyla Althusser siyaset yoluyla, siyasi düşünceyi olanaklı kılan tarz ile felsefeyi yeniden düşünür. Machiavelli'nin felsefesinin "siyaset aracılığıyla düşünülmüş rastlantı materyalizmi" olduğunu söyler. Machiavelli'nin siyasete yaklaşımı tam da köken/teleoloji mantığına bir alternatif oluşturan düşünüş *tarzı*dır. Rastlantı mantığı şeylerin tesadüfî karakterini dikkate sunmakla kalmaz, öz karşısında rastlantıya, zorunluluk karşısında olasılığa öncelik verir.

Epikuros'ta olduğu gibi, Machiavelli örneğinde de 'karşılaşma' unsurları, temel olarak soyutlamalardan ibarettir: "buradaki ve ötedeki tüm unsurlar yağış halindedir, fakat henüz varolmamışlardır, henüz bir dünyanın birliği bu unsurları kendilerine varoluş bahşedecek bir Karşılaşmada birleştirmemiş olduğundan, henüz soyutturlar."[16] Bu soyutlamaların felsefi ve ekonomi politik düzlemde somutlaşmış halleri ile Althusser'in *rastlantı materyalizmi* üzerinden Marx ile ve Marx'ın üretim tarzı teorisi ile kurduğu ilişkide karşılaşırız.

## IV. Verili Bir Üretim Tarzının Kaynağı Olarak Karşılaşma

Karşılaşma materyalizminin mimarisi bağlamında Althusser ile Marx arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Hatta bu doğrudan ilişkinin temelinde de Althusser'in Marksist teori-pratiği yeniden inşasının yattığı söylenebilir. Özellikle geç dönem Althusser'in hedefi "Marx'a, Marx'ı anlamayı olanaklı kılacak bir felsefe vermektir: *Kapital*'in felsefesi, Marx'ın iktisadi, siyasi ve tarihsel düşüncesinin felsefesi."[17] Dolayısıyla, Althusser'in Marx ile ilişkisinin

[16] A.g.e., s. 175.

[17] Althusser, "Philosophy and Marxism", s. 257.

temelinde Marksizm için bir felsefi temel çerçeve arayışı yatar. Althusser'in karşılaşma materyalizmi tasarımının ya da köken ve amaç kategorileri ile iş görmeyen karşılaşma felsefesinin 'yeraltı akıntısı' nosyonunun bu zeminde anlaşılması gerekir.

Althusser'e göre, Marx *Kapital*'de kapitalist üretim tarzının rastlantısal kaynağını oluşturan bir karşılaşmanın taslağını ortaya koyar:

> Marx (...) sayısız pasajda, kapitalist üretim tarzının 'para sahipleri' ile emek gücünden başka her şeyinden soyulmuş proletarya arasındaki 'karşılaşma'dan doğduğunu anlatır. 'Öyle ki', bu karşılaşma vuku bulmuş ve 'kök salmıştır', dolayısıyla, ortaya çıkar çıkmaz yok olmamış, devam etmiş, gerçekleşmiş bir olgu (an accomplished fact) haline gelmiştir; gerçekleşmiş bir olgu olarak bu karşılaşma, sabit ilişkileri beraberinde getirmiştir; bu ilişkiler üzerine yapılan çalışma 'yasalar' (elbette ki eğilim yasaları) üretmiştir: kapitalist üretim tarzının gelişim/hareket yasaları (değer yasası, değişim yasası, döngüsel krizler yasası, kriz ve kapitalist üretim tarzının çöküşü yasası, sınıf mücadelesi yasaları altında sosyalist üretim tarzına geçiş yasası, vb.). Bu kavramlaştırmada önemli olan şey, yasaların işleyişinden çok, ifade edilmesi olanaklı olan bir gerçekleşmiş olguyu doğuran bu karşılaşmanın 'kök salışının' rastlantısal karakteridir.[18]

Bu pasaj, Althusser'in Marx'a, teorisine en uygun materyalist *felsefeyi verme* girişimindeki temel hedefinin, bu girişimi haklı çıkaracak bir biçimde, Marx'ın *Kapital*'deki teorisindeki '*rastlantısal*' (*aleatory*) unsurları ortaya koymak olduğunu gösterir. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzı, kök salmış olan bir karşılaşmanın sonucudur. Burada, Althusser'in teorisindeki en merkezi felsefi kategori çifti olan zorunluluk/olumsallık çiftinin bilimsel bir toprakta, ekonomi politiğin toprağında işlediği görülür. Buna göre, kapitalist üretim tarzı ancak bir kök salma, *devam etme* sürekliliği ile varolur. Althusserci mantığa göre, bir üretim tarzının işleyiş ilkelerinin *zorunluluğu (necessity)*, *son kertede*, verili üretim tarzının yapısını oluşturan akış halindeki unsurların *olumsallığından (contingency)* doğar.

> Dahası, bu rastlantısal karşılaşma sürecinin İngiliz on dördüncü yüzyılı ile sınırlı olduğunu düşünmek de hata olacaktır. Bu süreç her zaman devam etmiştir – yalnızca sürecin en çarpıcı örneklerini sunan Üçüncü

[18] Althusser, "The Underground Current", s. 197.

> Dünya ülkelerinde değil, rastlantısal olanı 'kapitalist üretim tarzının' yaşamının ve desteklenmesinin kalbine, ekleyelim, bizzat sözde sosyalist 'üretim tarzının' kalbine yerleştiren kesintisiz bir süreç olarak tarım üreticilerinin mülksüzleştirilmesi ve yarı-yetkin işçilere dönüştürülmesi vasıtasıyla Fransa'da da bugün dahi devam etmektedir (Sandouville'i düşünün: makine çalıştıran Bretonlar). Burada Marksist araştırmacılar yorulmaksızın Marx'ın fantezisini yinelerler: proletaryanın üretimini düşündükleri sanrısıyla proletaryanın yeniden üretimini düşünürler; gerçekleşmiş olgunun gerçekleşmekte-olduğunu düşündüklerini düşünürken, gerçekleşmiş olgunun içerisinde düşünürler.[19]

Althusser'e göre, bir yapının, unsurları karşısında öncelik kazanabilmesi – bir üretim tarzının bir gerçekleşmiş olgu (*accomplished fact*) haline gelebilmesi – için karşılaşmanın kök salması (*take hold*), devam etmesi ve direnmesi gerekir. Bu, aynı zamanda Althusser'in yeniden üretim teorisine karşılık gelir. Dolayısıyla, bir üretim tarzının yeniden üretimini, son kertede, kök salan bir karşılaşmanın sonucu olarak, unsurları karşısında öncelik kazanmış yapının formasyonunun rastlantısallığı tarafından yönetilen zorunluluk yönetir. Tıpkı yalnızca atomları barındıran felsefi boşluğun (*herhangi bir*) dünyanın formasyonuna öncesel olması gibi, karşılaşma materyalizminin boşluğu da – unsurların boşluktaki karşılaşması *kök saldığı* takdirde – üretim tarzını oluşturan unsuru barındırır.

Unsurlar arasında bir çekim söz konusu olabilse de, bu çekim karşılaşmaya öncelikli değildir. Dolayısıyla, bir *a priori* çekimden söz edilemez, "fakat son derece spesifik, rastlantısal koşullarda bir çekim geliştirebilirler (çünkü her unsur, sırası geldiğinde, bir karşılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkar). O halde, unsurlar arasında bir çekim vardır, fakat bu yalnızca *a posteriori* bir çekimdir; bunun anlamı da, bu çekimin ancak geriye dönük olarak, hâlihazırda gerçekleşmiş bir karşılaşmaya bakarak keşfedilebileceğidir."[20]

## Sonuç: Yeni Materyalizm ve Praksis

Althusser'in karşılaşma felsefesi (*philosophy of the encounter*), fikirler dünyası içerisinde egemen bir teze karşı bir antitez geliştirmeye yönelik teorik bir ça-

[19] A.g.e., s. 199.

[20] Bkz.: Morfino, "An Althusserian Lexicon"

badan daha fazlasıdır. Bu, Althusser'in praksis anlayışında belirgindir:

> Praksis, sarsılmaz olma iddiasındaki bir felsefesinin Hakikat'inin bir ikamesi değildir; tersine, praksis felsefeyi temelinden sarsan şeydir; felsefenin ötekisidir (...) felsefenin hiçbir zaman hakim olamadığı 'dışarı'dır. Praksis, tek başına felsefeyi temelinden sarsmayı olanaklı kılmakla kalmayıp, felsefenin ne olduğunu açıkça görmeye başlamayı olanaklı kılan 'başka şey'dir.[21]

Praksis felsefeyi temelinden sarsar. Althusser'in çabası da kadim kategoriler olan teori ile pratik arasındaki ilişkiyi dönüştürmeye yönelikti. Bu nedenle Althusser düşmanın kalbine, otoriter Komünizm'e, pratik siyasi merkezi devlet gücünü ele geçirmek olan, fakat yok etmesi gereken şeye, yani Devlet'e ve Devlet'in yapılarına dönüşen Stalin komünizmine ve onun felsefesine saldırdı; Fransa Komünist Partisi içerisinde kendisini Stalinizm'den, fakat aynı zamanda Euro-komünizm'in sosyal demokrat eğilimlerinden farklılaştıran bir sol pozisyon tesis etmeye çalıştı.

Özellikle geç dönem Althusser'de (ya da *karşılaşma felsefesi* ve yeni materyalizm Althusser'in) temel siyasi-felsefi hedef, Devlet'e gönderme yapmayıp ya da kendisini Devlet'te sabitlemeyip, Devlet'in ilgasına odaklanan bir Komünist siyasi pratik için felsefi zemini hazırlamaktır.

Althusser bu girişiminde Marksist teori-pratiğin önündeki en büyük engeli hedef aldı: teorik ve siyasal *idealizm*. Başka bir deyişle, *Hegelci mantık*. Dolayısıyla Althusser'in siyasete felsefi müdahalesi, felsefeye siyasi bir müdahaleye dönüşmek zorundaydı. Yeni materyalizm ya da rastlantı materyalizmi ya da karşılaşma felsefesi, felsefeye yönelik bu siyasi müdahalenin ontolojik ifadesidir; felsefe tarihi içerisindeki materyalist yeraltı akıntısının yer üzerindeki 'yapılara' müdahalesidir. Althusser'in de söylediği gibi, "praksis, felsefeyi felsefenin bir 'dışarısı' olduğunu kabul etmeye zorlar." Althusser'in karşısına aldığı idealizm, merkez komitenin hakikati inşa ettiği bir Parti yapısı ile bağlantılı olarak okunabilir. Dolayısıyla, karşılaşma felsefesinin temel çerçevesini oluşturduğu rastlantı materyalizmi, hakikat ve konsensüs tesisinin 'kurumlarda' olmadığı yeni kitle örgüt formlarının kavranmasını olanaklı kılma potansiyelini barındırır. Kitle örgütlerinin olanaklı formları sorunu, Alt-

[21] Althusser, "Philosophy and Marxism", s. 275.

husser'in Marksizm'in krizini ilan ederken tanık olduğu ve *bugüne kadar* sol parti siyasetlerinin koşullarını tayin eden post-komünist durumla yüzleşmek bakımından hayati önemini sürdüren bir sorundur. Althusser'in "yeni materyalizm" ile yaptığı müdahalenin temelinde de, yazının başında söylendiği gibi, bu sorunun siyasi bir sorundan ibaret olmayıp, felsefi, ontolojik bir sorun olması yatar.

*In uno tempore, tempora multa latent*[1]

# Çoğul Zaman Kavramı Üzerine

Vittorio MORFINO*
*İtalyanca'dan çeviren: Zeliha DİŞÇİ*

## Döngü ve Doğru

Zamanın Antikite'ye ait algısı ile döngü ve çizgi metaforları aracılığıyla elde edilen Hıristiyan algısı arasında her zaman bir ihtilaf söz konusudur: Hıristiyan zaman bir kökene, İsa'nın doğumuna ve bir yönelime sahip hale gelirken, bu süreçte doğal olarak Helenizm zamanın döngüsel algısı karşısında tarihsel olarak gerilemiştir. Helenizme daha yakından bakıldığında sorun çok daha karmaşıktır[2] ve dahası, zamanın bu seyrini anlamada döngünün baskın bir metafor oluşunu yadsımak da oldukça zordur. Platon'un *Timaeus*'nda yürüttüğü "ikna edici bir tartışma"da, Demiurgos, 'önce' "sonsuzluğun akışkanlığının imgesi olarak zaman"ı ve sonra onun dönüşünün işareti, zamanın farklı parçalarının ölçü birimi olarak yıldızların ve gezegenlerin dairesel hareketini türetir ve böylece hareket karşısında zamanın önceliğini olumlar. Oysa Aristotelesçi algıda "önce ve sonraya göre hareket sayısı" olarak zaman karşısında önceliği olan harekettir: kozmolojiyi bastıran geometrik bir figür olan küre ve zamanın dönüşünün izini süren döngü durumlarının her ikisinde de bu geçerlidir. Platon'un yer aldığı duyuların dünyasının ve Aristoteles'in bulunduğu kutsalın dünyasının mükemmel bir taklidi, aynının sonsuz tekrarı. Sadece kozmolojik zamanda değil, ama aynı zamanda tarihsel zamanda da döngünün tahakkümü: bir taraftan her tarihsel olayın sonsuz kere ve belirli bir şekilde tekrar edeceği varsayımına dayanan kozmik döngü üzerine, diğer taraftan da

* Università di Milano-Bicocca

[1] "Tek Bir Zamanın İçinde Birçok Zaman Gizlenir"

[2] Bkz. örneğin A. Momigliano, "Time in Ancient Historiography", History and Theory, 6, 1966, ss. 1-23 ve M. Vegetti, "Tempo e storia nell'esperienza greca", düz. S. Borutti, Memoria e scrittura della filosofia içinde, Milano: Mimesis, 2000, s. 353-360.

Platoncu ve Aristotelesçi modellere yeniden eğilen, aynıya geri dönen silsileler içerisinde yönetim biçimleri hakkında düşünen Polybiusçu (*Polibius*) teori üzerine bu kadar düşünmek yeter.

Hıristiyancılık, önce ve sonra, tarih öncesi (*la preistoria*) ve tarih (*la storia*) arasında dönüşü olmayan bir nokta, dönüm noktası inşa eden İsa figürüyle ve zamanın döngüsel algısıyla kesintiye uğramıştır. İsa Olayı, onun gelecekteki saltanatını haber verir ve devam edeceği tarihin zamanını 'açar'. Buraya daha yakından bakıldığında, her şey ziyadesiyle karmaşıktır. Fakat belki, zamanın bu karmaşık algısı, Gioacchino da Fiore'nin krallıklar sekansı tarafından (üçüncü krallığı, Augustinyen Yurttaş tarihine içseldir) ve ayrıca "gece hırsız olarak gelen Tanrı" söyleminin yarattığı öngörülemez kırılmayla Paolo di Torso tarafından örneklendirilen iki temel paradigmayı ortaya koymaya imkân verebilir. Modernite tam olarak bu iki zamansallık modelinin sekülerleşmesini ifade edecektir. Bir yandan telos yönelimli çizgi-zamanın bulunduğu insanlığın tarih felsefesi, diğer taraftan eskhatonun patlaması tarafından kesintiye uğratılan homojen ve boş bir zamana dayanan sözde süreksizlik felsefesi. Fakat her ikisi de, onu aşmak ya da kesintiye uğratmak üzere çizgi-zamanı inşa eden kutsal yaratım şeklindeki ortak bir ön varsayıma dayanır.

## 1. "Tek Materyalist Gelenek"

Antikite döngü formu altında veya (telos ya da eskhaton olarak temsil edilen) geleceğe yönelimli Hıristiyan çizgi formu altında düşünüldüğünde zaman, tek bir zamandır. Tek zamanın metafizik temeli, Platonik sonsuzluk fikrinde, Aristotelesçi küre hareketinde veya Hıristiyan Tanrı'nın sürekli yaratmasında bulunur. Yani zamanların çokluğu, kozmolojide, metafizikte veya teolojide temelin birliğine geri dönmüştür.

Peki, zamanın metafizik temeli zayıflasaydı ne olurdu? Zamanın harekete indirgenmesine karşı çıkmaya yönelik olarak Augustinus'un yönelttiği ünlü soruya bakalım:

> Bir keresinde bir bilim adamının zamanın yıldızlar, ay ve güneşin hareketinden başka bir şey olmadığını iddia ettiğini duydum, fakat ben onunla aynı fikirde değilim. Çünkü ya zaman, bütün kütlelerin hareketi değilse ne olacak? Gökyüzünü aydınlatmayı bıraksalardı ve sadece çömlekçi

> çarkı gibi dönmeye devam etselerdi, belki de dönmelerini ölçmek için ve sabit bir hızda dönüp dönmediklerini veya bazılarının daha hızlı bazılarının daha yavaş, bazılarının daha uzun bazılarınınsa daha kısa olacak şekilde artarda dönüp dönmediklerini söylemek için artık bir zaman olmaz mıydı?[3]

Augustinus'un sorusunu olumlu bir şekilde yanıtlayabilecek, zamanın hareketsiz düşünülebilir olmadığını ve aynı zamanda her hareketin kendi zamansallığına sahip olduğunu ileri süren materyalist geleneğin bu konuda izi sürülebilir mi?

Atomistik ve Epiküryen felsefede dünyaların sonsuzluğu, zamanların bire indirgenmesine imkân tanımaz. Önce ve sonraya göre hareketin Aristotelesçi sayısı, ne maddede metafizik bir dayanağa ne de sonlu bir evren küresinin hareketinde kozmolojik bir dayanağa sahip olan Epiküros'da bulunur. Atomculukta her madde, geçici bir kümelenmedir ve her küre, ne dışında ne de ötesinde bulunduğu sonsuz bir evrende yer alır. Zaman, "rastlantıların rastlantısı"dır. Lucrezio'nun yazdığı gibi:

> Her ne zaman olursa olsun boşluğun ve maddenin ötesinde, üçüncü bir doğa,
> herhangi bir biçimde şeyler arasında sayılamaz,
> (...)
> Aynı şekilde kendinde zaman yoktur, ama şeylerin kendisinden
> türer yüzyıllardır taşınan zamanın anlamı,
> devam etmekte olan veya gelecekte sürecek olan zamanın.
> Ne de kabul edilmelidir bazısının duyumsayışı zamanı
> şeylerin hareketinden ve dingin durağanlıktan ayrı.
> (...)
> (...) açıkça görebilirsin ki istisnasız bütün olaylar (*res gestae*)
> kendiliğinden var olmazlar, ne kütle olarak,
> ne de boşluğun kendi doğasından var oldukları söylenebilir,
> ama öyledirler ki (onları) daha doğru bir şekilde adlandırabilirsin
> her şeyin üretildiği, maddenin ve uzamın rastlantılarını[4]

Şeylerin karmaşık yapısı ya da ara yapılar tek bir zamana indirgenebilir şeyler değildir. Atomların her kesişmesinin kendi hızı (*ritmo*) vardır, fakat

[3] Ağus., Conf., XI, 23; düz. M. Cristiani, M. Simonetti ve A. Solignac, çev. G. Chiarini, Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1996, s. 141.

[4] Lucr., De rer. Nat., I, vv. 445-482.

aynı zamanda atom izole bir şekilde var olmayıp, sayısız başka atomların kesişmesiyle oluşur. Locrezio'nun bir kere daha yazdığı gibi:

> Her ne olursa olsun, onu rastlantı belirleyebilir (*eventum*)
> bazen bir yer (*terra*), başka bir zaman da halkın kendisi (*aliud terris, aliud regionibus ipsis*)[5]

Epiküros ve Lucrezio'nun kozmolojik düzeyde önerdikleri, tek bir zaman hipotezinin yapısökümü, Machiavelli tarafından politika ve tarih zemininde işletilmişti. *Söylevler*'de Machiavelli sadece İncil anlatısının çizgi zamanını olduğu kadar Polybiusçu teorinin de yapısökümünü gerçekleştirmekle kalmaz, aynı zamanda araştırma nesnesinin tanımından fazlasını açıklar: Roma, ne hümanistik ideal olarak ne basitçe tarih felsefesinin kaynağı olarak, döngüden kurtulma yeteneği sunan bir "karmaşık form" gibi düşünülür. Onun büyük tarihi, form karşısında maddenin önceliğinden, yer verdiği karmaşık form durumun ve çelişkinin önceliğinden, birliğin gerisinde bulunan güçler çokluğundan hareketle analiz edilmiştir. Sonrasında *Prens*'te politika, şans olarak, zamanların varyasyonu olarak temsil edilen bir tarih ufkunda ve kairos biçiminde olmayan fakat, ritimler çokluğunun kesişiminin somut biçiminde olan (kendisi çoğul olarak insan, aslan ve saldırının karşılaşmasına tekabül eden) virtuya imkan veren bir durumda düşünülür.[6]

Spinoza'da bu tartışma, tarihsel-politik bir düzlemden ontolojik düzleme, İncil'in eleştirisinden –ki burada *Kutsal Kitap*'ın anlatısının çizgi-zamanının hayali statüsü gösterilir– teolojinin yapısökümüne, kiplere içkinliğinin her dayanak biçimini imkânsız kıldığı madde teorisinde örtük olarak yer alan geleneğin metafiziğinden tek bir zaman iddiasını oluşturabilen mutlağa geri dönmüştür. Spinoza'nın maddesi, mevcudiyet değildir, zamanın ve mekânın mutlaklığını garanti eden Newtoncu Tanrı değildir, fakat zamana göre ritimlerin kesişimi, sürelerin bağlantılar düzeni, önce ve sonraya göre Aristotelesçi düzendir. Ritmin hayali mutlaklaştırılması, ötekiler tarafından alınan bir

[5] Lucr., De rer. Nat., I, vv. 469-470.

[6] Rinvio, per questa lettura di Machiavelli, al mio Il tempo della moltitudine, Roma: Manifestolibri, 2005 e a "Le cinque tesi della 'filosofia' di Machiavelli", R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (düz.), *Machiavelli: tempo e conflitto* içinde, Milano: Mimesis, 2012 (yayımlanacak). Bkz. ayrıca F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Ghibli, 2004.

önlem ve panoramik bir bakış açısı, mutlak bir dayanak inşa eden sonsuzluk değildir, ama böyle bir perspektifin imkânının yapısökümüdür: Bu anlamda sonsuzluk (*aeternitatis)* formu altında bilgi, her tekil şeyin rasyonel dokusunu, onun mutlaklaştırılamayan, ritimler aracılığıyla, ritimlerden oluşan, ritimler arasındaki varoluş ritmini sergilediği ölçüde, göreceli bir bilgidir. Bu nedenle örneğin, sonsuzluk formu altında Yahudi halkının hikâyesini bilmek, tam anlamıyla *Kutsal Kitap*'ın anlatı zamanının ve dünyanın zamanının hayali kimliğinden –maddi dokuyu, ekonomik organizasyon biçimini, politikayı, ideolojik (seremoniler) araçları, zamanı aşan ve konjonktürel olarak anlamını edinen anlatıya ait çelişkileri anlamak için– vazgeçmek demektir.[7]

Nihayet Darwin'de de canlıların tarihi düzleminde, türlerin evrim yasası olarak tek zaman fikri reddedilmiştir. Darwinist teori sadece dünyevi alanda, uhrevi/kutsal dünyayı (Darwinist kırılmadan sonra onun değişmezliği tanımlanmış olacaktır) taklit eden, canlı formlarının yeniden üretiminin döngüsel zamanını değil, aynı zamanda (Darwin'in geç 18. yüzyıl okumasında yanlış yorumlanan element) teolojik olarak yönlendirilen canlı evrimlerinin konuşlandığı çizgi-zamanı da bükmüştür. Darwinist zaman çoğuldur çünkü varolmaya yönelik mücadelede karşılaşan güçler çokluğuna karşılık gelir. Bu güçler, doğal tarihin sürekliliğinde veya süreksizliğinde yer bulan karmaşık ilişkiler ağı olarak, metaforik bir şekilde anlaşılmalıdır:

> (...) güçler dengesinin şüphesiz en önemsiz nedeninin bir varlığın zaferinin bir diğeri üzerinden organize edilmesinin garanti altına alınması olmasına rağmen, uzun süreler varlığın yüzünün değişmeden kaldığı mükemmel güçler dengesi zaman içinde sonlanır. Fakat cahilliğimiz çok derin ve bir türün yok oluşundan konuşulurken bizi hayrete düşüren kibrimiz çok büyük, nedenleri bilmeden, dünyanın yıkıcı tufanlarını düşünüyoruz ve canlı formlarının süreçlerine ilişkin yasalar icat ediyoruz.[8]

Başka bir deyişle Darwin için başlangıçta kompleks ilişkiler ağıyla etkileşime giren ve doğanın yüzünün uzun süre değişmeden kaldığı güçler çokluğu, karmaşıklığı bulunuyordu: yani sadelik/saflık (*simplicita*), asla düzenin yasası,

[7] Şu kitabıma bkz. *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona: Ombrecorte, 2009.

[8] Charles Darwin, "The origin of species by means of natural selection", *The Works of Charles Darwin* içinde, vol. 16, London: William Pickering, 1988, s. 59, çev. L. Fratini, Torino: Bollati Boringhieri, 1967, s. 141. Darwin'e ilişkin daha geniş bir okuma için şu eserime bkz. "La 'filosofia' di Darwin", *Quaderni materialisti*, 6, 2007, ss. 205-218.

kuralı olmayıp, karmaşıklığın olası etkilerinden birisiydi.

Lucrezio, Machiavelli, Spinoza, Darwin. Çok heterojen bir gelenek. Latin bir şair, Floransalı bir sekreter, Hollandalı bir Yahudi filozof ve İngiliz doğabilimci. Gerçekte, güç ilişkileri değişirken, Marksist geleneğin arkasındaki çoğul zamansallık meselesi üstüne düşünmede, ontolojik, fizik, biyolojik, tarihsel veya politik düzlemde temas imkânı veren araçlar sağladığı ölçüde tek bir gelenek. Erdemli daire: çünkü eğer sonradan bu geleneği inşa eden Marksist soru doğruysa, önce onun olmadığını veya sadece kısmen ve karışık olduğunu görünür kılarak Marksist geleneğin kendisinin üzerine geri hareket eden cevap da doğrudur.

## 2. Marksist Gelenek

Çoğul zamansallık mefhumu, büyük ölçüde tek bir zamanın hegemonyasının ve evrensel tarih felsefesinin tahakkümü altında olan Marksist gelenek içerisinde çok marjinal bir mesele olmuştur: Kavramın Farsi zamanı aracılığıyla maddenin özne olmasının Hegelci sentaksı, komünizmin şeffaflığına, Mesihin sekülerleşmesine kadar insanlığın tarihsel yolculuğunu yönlendirmiştir. Zorunluluğun krallığından özgürlüğün krallığına, tarih öncesinden tarihe geçiş, Marx'ın ünlü '*59 Girişinde* yazdığı gibi:

> İnsanoğlu sadece çözebileceği problemleri kendisine vazife eder, çünkü daha yakından bir sorgulama her zaman gösterecektir ki, problemler kendilerini çözümlerine yönelik maddi koşullar mevcut olduğunda gösterir. Genel hatlarıyla Asyalı, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumun ekonomik gelişim sürecini işaret eden devirler olarak görülebilir. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son antagonistik biçimidir; bireysel antagonizma anlamında olmayan, fakat bireylerin toplumsal yaşam koşullarından kaynaklanan bir antagonizma anlamında antagonistiktir. Fakat toplumun karnında gelişen üretici güçler aynı zamanda bu antagonizmanın çözümü için maddi koşulları da yaratırlar. Dolayısıyla bu toplumsal bilgiyle birlikte insan toplumunun tarih öncesi (*Vorgeschichte*) kapanır.[9]

Birbirini izleyen farklı devirlerin yer aldığı evrensel tarih zamanı, sadece tek

[9] K. Marx, "'Vorwort' a Zur Kritik der politischen Oekonomie", MEW içinde, Bd. 13, 1961, s. 9; İtalyanca çeviri K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 30, Roma: Editori Riuniti, 1986, s. 299.

zaman, *Komünist Parti Manifestosu*'nun büyük freskinden *'59 Girişi*nin sayfalarına, *Anti-Duhring'e* ve İkinci Enternasyonalin determinizmine ve üçüncüde Bolşevik modelin uygulamalarına ve bunlar yetmiyormuş gibi bir de Stalinist tarihsel materyalizm uygulamasına; fakat aynı zamanda sözde "batı marksizmi"nde, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne, *Eros ve Uygarlık*'a, 60'lı ve 70'li yılların İtalyan işçiciliğine ve kurucu İktidarın Negri'sine kadar tarih, tek ve yönelimli çizgisel zamanın izinde düşünülmüştür. Yine de bütün bu geleneğin arkasında, genellikle tek zaman paradigmasının yetersizlik gösterdiği araz formlar altında, tarih felsefesinin farklı bir girişiminin izini yeniden bulmak mümkündür.

Genç Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesi*'ne *Giriş*'nin sayfalarında, çoğul zamansallık mefhumu, Almanya'yı daha fazla zamanın potasında tutan ilerleme ve geri kalma oyunu, İngiltere'nin, Almanya'nın ve Fransa'nın farklı gelişim tarihini açıklamada görünür olur: Avrupa halklarının geçmişinin toplumsal düzeyde eşzamanlığı, Devlet teorisi düzeyinde bugünkü eşzamanlılıkları, felsefede, eleştiride geleceklerinin eşzamanlılığı.[10]

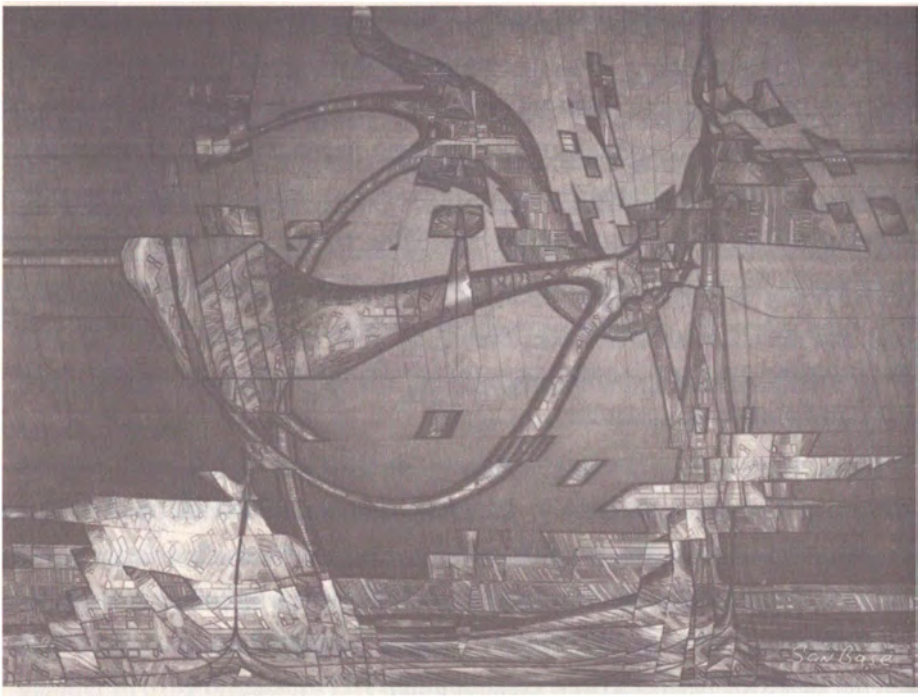
*'57 Girişi*'nin son sayfalarında Marx, bir dizi noktayla birlikte yapı ve altyapı arasındaki ilişkileri gelişim kavramı üzerinden sorunsallaştırmaya yönelik bir girişim içine geri döner:

> Güzel sanatlara nispetle örneğin, maddi üretimin gelişiminin eşit olmayan oranı. Genellikle süreç kavramı olağan soyutlukta anlaşılmaz. Sanatta vb. bu orantısızlık henüz çok önemli değil ve toplumsal ilişkiler pratiğinin kendisindeki kadar yakalamak da zor değil. Eğitim örneği. Avrupa ile Birleşik Devletler'in ilişkisi. Fakat, yargısal ilişkilerle aynı derece üretim ilişkilerinin nasıl eşitsiz bir gelişime sahip olduğunu burada tartışmak gerçekten zor bir husus. Tıpkı Roma özel hukukunun (küçük ölçekte uygulanan kamu ve ceza hukukunda) modern üretimle olan ilişkisi örneğinde olduğu gibi.[11]

İlkel birikim hakkındaki bölümde ilk olarak –yadsımanın yadsıması formülüyle bölümün sonuç kısmında özetlenen şiddetin diyalektiğinden uzak–

[10] Bkz. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma: DeriveApprodi, 2009, ss. 47-62.

[11] K. Marx, "Einleitung [zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie]", *MEW* içinde, Bd. 42, s. 43; İtalyanca çeviri *Marx Engels Opere*, vol. 29, Roma: Editori Riuniti, 1986, s. 42.



hakiki ve tam bir arkeolojiye başvuru yaşlı Marx'ın bazı sayfalarında yeniden ortaya çıkar: Şiddet terimi, elde etmeden boyun eğdirmeye, katillikten hırsızlığa kadar giden gerçek süreçler çokluğunun özet ve jenerik biçimidir. Ayrıca şiddet terimi, her yerde aynı zamanda gerçekleşen bir toplumdan diğerine geçiş sürecinin tek yön göstergesi değildir. O, öncesinde birbirine bağlı halde bulunan elementlerin özgürleştiği kapitalist topluma yol açacak feodal toplumun bazı varoluş formlarını çözer, fakat bunu basit ve geçişli nedensellik modeli yoluyla asla yapmaz: İngiliz proletaryası (ve sürecin belirlenmesi, şiddetin genel felsefesine karşı metodolojik bir ihtiyatlılıktır), onu önceden hiçbir şekilde içermeyen neden çoğulluğunun etkisidir (feodallerin çözülüşü, koyun otlatmak için ortak arazilerin çitlenmesi, Reformun etkilediği kilisenin mallarının çalınması, mülklerin takası, yani büyük mülk sahipleri tarafından kiracı çiftçilerin gasp edilmesi), bunların her biri kendi özel zamansallığında analiz edilmelidir: örneğin, Yukarı İskoçya ve İrlanda'da malların takası ve kilise mallarının çalınmasının o anki bağlılığı ve "bireysel şiddet eylemi"nden "hırsızlık için bir araç olarak yasa"nın kullanımına doğru değişen doğanın gün yüzüne çıktığı 15. yüzyıl'dan 18. yüzyıla kadar giden kamu arazilerinin gasp

süreci arasındaki farklılıkta olduğu gibi. Dolayısıyla şiddet, birleşmenin çizgisel ve teleolojik bir zamana[12] hapsedilmesinden önce gelen dalgalanmada, *ex post*, yakın gelecekte yapılan bir tarihte anlam kazanır. Nihayet, Marx'ın *Etnoloji Defterleri*nde ve Rus kırsal komünü [*obscina*] ve gelişim aşamalarının teorik çerçevesinin gerisinde onun imkânlılığı sorununu önüne koyduğu Vera Zasulic'e ünlü *mektub*unda, "çoklu-doğrusal [*multilineer*] tarihsel gelişim modeli"[13] teorik çekirdek olarak bulunur. Özellikle, Vera Zasulic'e *mektub*un ilk taslağında, ilkel topluluklar üzerine önemli bir yorum buluruz:

> İlkel toplulukların çöküş tarihi (jeolojik formasyonda, bütün birinci, ikinci, üçüncü vs. tip serileri tarihsel formasyonda aynı çizgiye koyanlar yanılırlar) ile ilgili hala yapılacak şeyler var(...) Her neyse, soruşturma konuşabilmek için yeterince ilerledi: a) ilkel toplulukların canlılığı, Sami, Yunan, Roman vb. toplumlarının ve modern kapitalist toplumun bile en eskisidir. b) Çöküş nedenleri, onların belirli bir gelişim seviyesine ulaşmalarını engelleyen ekonomik verilerden, bu günün Rus komününkinden tamamıyla farklı tarihsel koşullardan gelir.[14]

Zamanı jeolojik katmanlar metaforu aracılığıyla düşünmeye yönelik bu Marksist girişimde, tarihin katı bir şekilde aşamacı algısından kaçınmaya yönelik bir niyetin bulunduğu aşikârdır: Tarih, kesin bir şekilde arka arkaya gider ama zamanların katmanlaşması da, bu anlamda (Rus) kırsal komünü [*obscina*] de tıpkı yok olmaya mahkûm olmuş geçmişin bir tortusu gibi basitçe arkaik olanı temsil etmez fakat var olmaya devam eden, aktif bir zamansal katmanı/aşamayı, dolayısıyla batılı kapitalist modernleşme koşullarına alternatif bir yaşamın somut imkânını temsil eder.[15]

Fakat belki de *Kapital*'in zamansallık analizlerinde, tek ve doğrusal/çizgisel zaman kavramından kurtulmaya yönelik sistematik bir girişim buluruz. Althusser bu durumun altını çok güçlü bir şekilde çizmiştir: *Kapital*'de Marx, ekonomik üretim zamanının yaşamın ve saatlerin zamanın sürekliliğinde nasıl

[12] Şu makaleme bkz. "La sintassi della violenza tra Hegel e Marx", *Quaderni materialisti*, 3-4, 2004-2005, ss. 285-302.

[13] K. Anderson, "Marx's Late Writings on Non-Western and Precapitalist Societies", *Rethinking Marxism*, cilt 14, sayı 4, 2002, s. 90.

[14] K. Marx a V. Zasulič, *MEW* içinde, Bd. 19, s. 386; İtalyanca çeviri K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, düz. B. Maffi, Milano: Il Saggiatore, 2008, ss. 318-319.

[15] Bu noktada bkz. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano: Jaca Book, 2011.

**Kapital'de Marx, ekonomik üretim zamanının yaşamın ve saatlerin zamanın sürekliliğinde nasıl okunamamış olduğunu gösterir. Doğrusal olmayan ve karmaşık bir zamanın yerine, üretim, dağıtım ve dolaşımı anlatan farklı ritimlerden, üretimin kendi yapılarından hareketle inşa edilmesi gereken zamanların zamanını işler.**

okunamamış olduğunu gösterir. Doğrusal olmayan ve karmaşık bir zamanın yerine, üretim, dağıtım ve dolaşımı anlatan farklı ritimlerden, üretimin kendi yapılarından hareketle inşa edilmesi gereken zamanların zamanını işler.

Tombazos, *Kapital*'in farklı kitapları üzerine analizler yaparak, çok derinlikli bir çalışmayla bu meseleye eğilmiştir.[16] Üç kitapta resmedilen farklı zamansallık karşısında kendisi Bracaletti'nin analizinde ısrar eder: İlk kitapta, her sermayenin diğeriyle yan yana ve "sadece üretimin bulunduğu mekânsallaşmış bir zamanın soyut eşzamanlılığında"[17] yalnız olduğu bir zamanla karşılaşırız. Fakat ikinci kitapta, "sermaye döngüsü kavramı"nın merkezi rolde olduğu döngüsel bir zamanla karşılaşırız. Sermaye döngüsü kavramı, herhangi bir önceden kurulmuş armoni olmaksızın, para sermaye, sermaye mal ve üretken sermaye döngülerinin kesişimidir. Burada, sabit ve değişken sermayenin üretim döngüsüne girmesiyle farklı zamansal bir kip oluşur: "bu döngüsel zamansallığın içinde eşzamanlılık formlarıyla eşzamansızlık formları kesişirler(...)"[18]; nihayet üçüncü kitapta, tam olarak tanımlanmış zamansallığın çelişen eşvarlığıyla karşılaştığımız ölçüde, Tombazos'un organik şeklinde tanımladığı ve Bracaletti'nin daha doğru bir şekilde 'karmaşık' olarak tanımlamayı önerdiği bir zamansallıkla karşılaşırız: Bu anlamda, "eşzamanlılığın ve eşzamansızlığın, çizgiselliğin ve döngüselliğin eklemlendiği bu karmaşıklıkta sermayenin zamanı, dengesizlik zamanı olmakla sonuçlanır".[19]

Ütopyanın Ruhu'ndan *Experimentum mundi*'ye kadar Ernst Bloch'un bütün felsefi üretiminde klasik tek zaman teorisinin bir eleştirisi görülebilir. Ancak bu üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki Marksist çelişki modeli

[16] S. Tombazos, *Le temps dans l'analyse économique: les catégories du temps dans le Capital*, Paris: Ed. Société des saisons, 1994.

[17] Infra, s. 88.

[18] Infra, s. 88.

[19] Infra, s. 89.

aracılığıyla Nazizm gibi tarihsel bir fenomenin yükselişini açıklamanın zorluğu karşısında, sahnenin tam ortasında bulunan zamanımızın mirası olarak gelişim aşaması yarışı, teknolojik olarak komünizme yönelmiş, çizgisel zaman mantığında aslında Nazizm değil midir? *Eşzamansızlık ve Onu Diyalektik Kılma Zorunluluğu* (*La non contemporaneita e il dovere di renderla dialettica*) adlı derlemenin merkezi bir makalesinde Bloch, Alman toplumunda birlikte bulunan nesnel ve öznel eşzamansızlığın temel sermaye çelişkisine göre çapraza alınan zamanların hesabını vermede çok uzamlı ve çok zamanlı bir diyalektiğini net bir şekilde ileri sürer. Ve bu konuya yıllar sonra Bloch *İlerleme Kavramında Farklılaşmalar* (*Differenziazioni sul concetto di progresso)* da, savaş sonrası Alman Demokratik Cumhuriyeti bağlamında, Avrupa merkezli tarih felsefesine eleştiri yöneltmek için ve aynı zamanda, sonrakinin basit, zamansal olmayan ortamını öncekinden hareketle inşa eden doğa-tarih okulunun sonuna kadar, her toplumu inşa eden farklı elementlerin eşzamanlılığı kadar, tarihsel-coğrafik bir tarihsel-hiyerarşik skalaya göre düzenlenmiş, toplumun gelişim evrelerinin zamansal sekansını reddeden kültürel çoklu evren (*multiversium*), birçok atın çektiği bir savaş arabası, çoklu-doğrusal ilerleme modeli aracılığıyla Sovyet dünyasında baskın ideolojiyi krize sokmak amacıyla yeniden dönecektir.

*Zamanımızın Mirası*'nı oluşturan makaleleri kaleme alan Bloch ile aşağı yukarı aynı dönemde Gramsci, sonraları *Hapishane Defterleri*'nde bahsedecek olduğu notlarını faşist bir hapishanede yazar. Bu notlar, tarihselci bükülmenin ötesinde, savaş sonrasında Togliatti tarafından basılmıştır. Notlarda Gramsci'nin düşüncesinde mevcut olanın/bugünün eş zamanlı olmayan yapısını ve tarihsel zamanın 'kesikli' doğasını düşünmek için, bir takım tortuların kaldığı, "izler sonsuzluğu"nu bırakmış olan tarihsel süreçte yaşayan arkeolojik bir sit alanı olarak bireyin (*la persona*) Gramscici teorisinde yer alan ipuçlarının izi sürülebilir. Gramsci, dili statik ve homojen bir gerçeklik olarak düşünmez, aksine dil, nüfusun farklı tabakaları ve farklı sınıfları tarafından farklı dillerin farklı ritimlerde konuşulduğu farklı tarzlara her zaman uyumlu, yine bu toplumlarda yenilenen aşamalı, heterojen, toplumsal bir üründür: Bu yenilenme, bu orijinal anlamından farklı metaforik yeni anlamları olan terimleri

dilin sürekli olarak edinmesi, dilin aynı zamanda yaşayan bir gerçeklik, "yaşamın ve geçmiş uygarlıkların fosil müzesi" olduğunu olumlar ve farklı zamansallıkları aydınlatmayı bırakan, ulusal dil ve ağızlar (lehçeler) arasındaki ilişkiyi açıklamada onların hiyerarşik ilişkisi son kertede ancak ulusal dilden ayrı, pür bir şekilde kalıntı olarak düşünülen ağızlar olmaksızın madun güç ilişkileriyle-hegemon güç ilişkileriyle ilgilidir: Eğer Gramsci, ağza "fosilleşmiş ve anakronikleşmiş" bir dünyanın kavram aracı olma niteliği atfederse, aynı zamanda bir parça da olsa, onun ulusal dil üzerinde etkili bir güç uyguladığını ve dilin yenilenmesinde yeni bir odak inşa edebileceğini de varsayar. Nihayet, kendi içinde kent merkezleri ve kırsal çevresini bölen; kendi dışında ise, uluslararası düzeyde ötekilerin "geçmiş" varlığına bazı toplumsal formasyonları bağlayanın hegemonik güç ilişkilerinin kendisi olması nedeniyle, bu durumun en ayrıcalıklı örneğini Doğu ve Batı arasındaki farklılık oluşturur. Bu ayrım, Batı'nın daha ileride, Doğu'nun ise daha geride olarak algılandığı ilerlemeci çizgisel zaman anlayışı üzerine yükselen bir ayrımdır. En azından Devletin ideal-tipik modelliği ışığında, ulusal tarihsel deneyimlerin ayrılığında özsel bir birliği empoze eden emperyalist genişlemenin bir sonucu olarak Batı varlığın, Doğu yokluğun yeridir. Bu şekilde varlığın eşzamanlı olmayışı, zamansal katmanlaşma, zamanların çokluğu vb. Gramsci'ye göre sınıflar savaşının mükemmel bir semptomudur.[20]

Mezra/küçük köy yaşamı ve ("burjuva mülklerinin/ en heyecan verici") tarihine sahip olan burjuva yaşam biçimi arasında bir karşıtlık oluşturan varlığın/mevcudiyetin bu eşzamansızlığı, Gramsci'nin küllerine Pasolini'yi çağırır:

> Somut, kolektif mevcudiyet
> (...) yaşam değil, ama yaşama mücadelesi
> -belki de yaşamdan daha yüce- tıpkı
> hayvanların yaşamı gibi, gizli
> doyumdan başka bir arzunun bulunmadığı
> gündelik yaşamı işlemede[21]

Pasolini, doğanın ruhu olarak yaşamın iki biçimine bir tür baş aşağı Hegelciliğe başvurarak karşı çıkar. Burada gerçek yaşam, tarihinki, ruhunki değildir;

[20] Bu yönde bir Gramsci okuması için bkz. P. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston: Brill, 2009, s. 285.

[21] P.P. Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, Torin:, Einaudi, 1957, ss. 72-73.

fakat yerleşik olarak yaşamayla, doğanın zamansallık dışılığına bulanmış mezra/köy yaşamıyla ilgilidir:

> Ne kadar fazla, o kadar boşunadır
> -tarihin bu boşluğunda,
> sessiz ve sakin yaşamı kesen bu uğultuda-
> her ideal, daha iyidir tecelli etmesi
> görkemlinin, kavrulmuş şehvetin/duygusallığın
> neredeyse iskenderiyeli, ki hepsi minyatür
> ve pür olmayan bir şekilde aydınlatır(...)[22]

Bu, Pasolini'nin ilk kez *Hikayeler*'de, *Roman Anlatıları*'nda, *Dilenci*'de ve *Mamma Roma*'da serimlediği ve sonra *Medea*'yla, *Le Mille e Una Notte* ile, *Il Vangelo Secondo Matteo* ile başka yer ve zamanlarda aradığı tarihin askıya alınma halidir. Bütün bunlara rağmen Pinzolo, Pasolini'nin sinema göstergebilimi ve dilbilimi üzerine yazılarının analizinden hareketle bizi, Pasolini'nin ortaya koyduğu modern ve ilkel, doğal zıtlığı şeklindeki bu ikililiği, saf bir şekilde okumamaya davet eder: Bir artık/kalıntı olarak ilkel olanı, yaşama mücadelesini, gelişmiş uygarlığın evreler çokluğunu inşa eden modernliğin kendisidir. Bu modernlikten Pasolini bize bir hermenötik önerir.

Pasolini için problem, zamanların, öznelerin ve yerlerin çatallanması olarak yoğun sınıf mücadelesinden hareketle homojenlik ile heterojenliğin eklemlenmesini düşünmek olacaktır. Kapitalist büyüme, işgücü ve tüketiciler ordusunun genişlemesine yönelik sürekli artan zorunlulukla birlikte, kırsal nüfusun kentleşmesini ve lümpen proletaryayı üretmiştir. Mekânların işgali; çelişkiler arasındaki imkân tanınmaksızın, bir komün oyununda olmaksızın, mutlak bir çelişkiyi düşünme zorunluluğunun bulunduğu, sınıflar mücadelesinin paradoksal bir fenomenolojisine yol açarak, zamansal ritimlerin çoğulluğunu ve onların farklı dile geliş biçimlerini üretir: Çelişki, mücadele eden ve mücadelenin kendisinin sınırda yer almasından ötürü baştan beri hep mücadelenin dışında olan arasındaki çelişkidir. Gelişme-ilerleme ekseni yönüne göre dile getirilen ve yönlendirilen bir zamansallık yaşıyor olduğundan dolayı bir şeylerin arayışında olup mücadele edenle, olmayı bilmediği bir zamansallıkta yaşıyor olduğu için hiç bir şey aramayan ve hiç bir şey elde etmek istemeyen

[22] Ivi, s. 73.

ve dolayısıyla mücadele etmek istemeyen arasındaki mücadele nasıl mümkün olacaktır? Tüm sonuçlarıyla bu, bir tarafın çelişkiselliğinin diğer tarafın önden teslimine denk düştüğü dondurulmuş bir antagonizma olmayabilir.[23]

Althusser'in *Nost Milan di Bertolozzi*'nin Strehlerci sahnelenmesini ileri sürdüğü okuma, Pasolinici okumayla bazı yönlerden benzerlik gösterir: Çalışmada Althusser, kimi açık nedensel bağlantılar olmadan sahnede birbirinin yerine geçebilir nitelikte zamansallığın iki biçiminin temsil edildiğini görür: Milan halkının sefil yaşamının boş zamansallığı ve bir tarihin çözülmesinin dolu, anlık, dramatik zamansallığı, onun aracılığıyla telosun çelişkiye doğru yol aldığı diyalektik bir zaman. Althusser'e göre tam olarak merkezde değil sınırlarda olan bir dramayı serimleyerek gerçek ilişkiyi inşa eden ilişkilerin yokluğunun kendisidir, bu ilişki yokluğunu yaşatma ve yeniden sunmada kendisini inşa eden Strehler'in sahnelediği özgünlüktür:

> *El nost Milan*'ın paradoksu; sahnenin herhangi bir köşesinde ve eylemler bitmek üzereyken, çaktırmadan ve dolaylı yoldan şöyle diyerek kendisini size gösteren diyalektiktir: Bu diyalektiği boşuna bekliyoruz, karakterler/şahsiyetler umurunda değil. O, varmakta ve sona ulaşmayan her durumda aylaklık ederek gecikir.[24]

Bu diyalektik zamansallık eleştirisi, sözde Batılı Marksizme olduğu kadar (bir yandan aşamalar teorisi olarak tarihsel materyalizm, diğer yandan ötekinden, yabancılaşmadan saydamlığa insanoğlunun seyrinin hümanistik anlatısı), Sovyetik-Marksist ideolojiye açıkça saldırma amacında olan anti-Hegelci (ve belki de tam olarak söylenirse, Frosini'nin önerdiği gibi[25] Hegelci olmayan anlamda) marksizmin genel olarak yeniden düşünülmesi projesi kapsamında, "Kapital'in Nesnesi" [*Ogetto del Capitale*- Kapitali Okumak'ın içinde] ve *Marx* İçin'in diğer metinlerinde yeniden ele alınmıştır. "Kapital'in Nesnesi"nde Althusser, eşzamanlılık ve artzamanlılık üzerine kurulu Hegelci zamandan farklı bir yönde olan Marksist tarihsel zamanı düşünmeyi/inşa etmeyi önerir. Toplumu bütünüyle karmaşık bir yapı olarak düşünmek, onun özsel eşza-

[23] Infra, s. 279.

[24] L. Althusser, "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)", *Pour Marx* içinde, Paris: La Découverte, 1996, s. 138; İtalyanca çeviri F. Madonia, Roma: Editori Riuniti, 1974, s. 117.

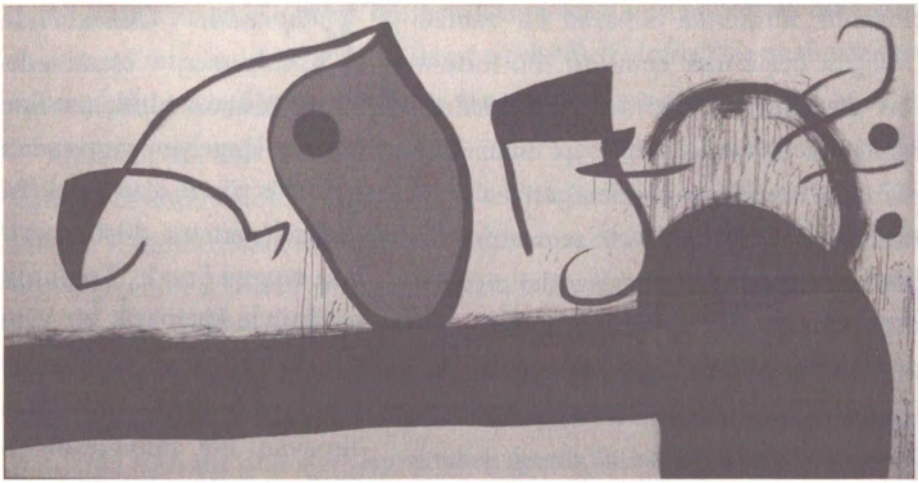
[25] F. Frosini, per litteras.

manlılık formunda olmayan bir zamansallığını düşünmek demektir. Bu formun her elementi, daha ziyade eşzamanlılığın olmadığı bir yapı olup, yapı için, ileride olan veya geriden gelen/geciken diğer zamanlara göre temel bir zamanın reddi anlamına gelir. Burada (düzeylerin özerkliği göreceli olup, mutlak değildir) belirli bir toplumsal formasyondaki zamanların birikimiyle birlikte toplumun zamansallığı düşünülür. Şimdilerde, atmışlı yılların Fransız Komünist Partisi içindeki "göreli özerklik" modeline göre politika ve felsefeyi düşünmek, bir yandan politikayı hali hazırdaki tarihin birikiminden özgürleştirmek, diğer yandansa felsefenin ve teorinin politikayla sahip oldukları dolaysız bağı kesmek demektir: Yani bir yandan tarihsel yönelimin meşruiyetini politikadan ayırmak, diğer taraftan da felsefeyi belirli bir politika çizgisinin meşrulaştırılması anlamında değil, fakat kritik bir güç olarak düşünmek anlamına gelir.

**[*Kapital'in Nesnesi*'nde Althusser, eşzamanlılık ve artzamanlılık üzerine kurulu Hegelyen zamandan farklı bir yönde olan Marksist tarihsel zamanı düşünmeyi/inşa etmeyi öneri. Toplumu bütünüyle karmaşık bir yapı olarak düşünmek, onun özsel eşzamanlılık formunda olmayan bir zamansallığını düşünmek demekti.**

Nihayet, geçen yüzyılın sonu ve bu yüzyılın başı arasındaki zaman diliminde, bir dizi soy/köken araştırmacıları ve çok farklı kuruluşlar, Postkolonyal Çalışmalar şeklindeki jenerik bir kategori altında toplandı, kolonyalizmin ve emperyalizmin ideolojisi olarak evrensel tarihin ve tek zamanın bir kritiğini önerdi.[26] İkinci olanın tarih öncesinin ilk momentte inşa edildiği varsayımıyla birlikte örtük bir hiyerarşinin anlar arasında bulunduğu, Doğu/Batı şeklindeki batılı bakış açısının bölünmüşlüğünü yansıtan klasik ayrımı *Şarkıyatçılık*'ta eleştiren Edward W. Said'ten; madun çalışmalarının kurucusu, uygarlığın mekânı, Avrupa ve barbarlık mekânı, kolonileştirilmiş adalar arasındaki zamansallık kadar mekânsallığın da mutlak sınırını inşa eden Hegelci *Weltgeschichte*'yi serimleyen Ranajit Guha'ya; önce kolonyalizm sonra nasyonalizm kapsamında bütün heterojen zamansallığın ortadan kaldırılması üzerine kurulu olan modern zamansallığın eleştirisini gerçekleştiren Chakrabarty ve Chater-

[26] Çok yönlü bu düşünce akımının bir yeniden inşası için bkz. S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica del presente globale*, Verona: Ombrecorte, 2008.



jee'ye. Chakrabarty, taşralaştırılan Avrupa'da, Avrupalı olmayan zamansallığa eğilimli olan hakiki telosu inşa eden modernite ve kapitalizm fikrini merkeze almış olan ve ayrıca henüz tamamlanmamış moderniteye geçişin her zaman "yok figürü" olarak "henüz değil" formunda düşünülen süreç ideolojisi olarak tarihselciliğe bir eleştiri sunar. Marksist bir ayrım geliştiren Chakrabarty, Tarih 1 ve Tarih 2 şeklinde iki zamansallık önerisinde bulunur: Tarih 1, homojen zaman ve sermayenin boş yeri, maddi olmayan emek zamanıdır; Tarih 2 ise sermayeden önce var olan çoğul ve heterojen zamansallıktır. Burada Chakrabarty, Tarih 2'yi Tarih 1'in ötekisi olarak düşünmeyip, daha ziyade bir yandan kapitalizmin içi ve dışı arasındaki topolojik ayrımı aşındırarak, diğer yandan da Tarih 1 ve 2 arasında kapitalizmin her modeli tarafından inşa edilen geçici uzlaşmayla (yani, –protestan-weberyen ruh gibi– ötekilerin telosu olarak ortaya çıkabilen evrensel olarak kapitalizmin bazı modelini düşünmez) birlikte onları düşünür. Tarih 2, tam olarak şimdinin/mevcut olanın çokluğunu ve parçalı yapısını ortaya koyarak, Tarih 1'in bütünlüğe erişmesini sürekli olarak kesintiye uğratan bir fonksiyona sahiptir: Başka bir deyişle madun çalışmaları, sermayenin tarihinin içine yazılıdır ve geçiş (*transizione*) modeli aracılığıyla düşünülmemesi gerekip, daha ziyade ondaki özgüllüğü anlayabilecek var oluş kipinde, dönüşüm (*traduzione*) modeli aracılığıyla düşünülmelidir. Marx'ın hayaletlerinde ileri sürülen Amleto'nun Derridacı okuması yankılanırken Chakrabarty, zamanın kendinde "zıvanadan çıkmışlığını", menteşesinin sökülmüşlüğünü olumlar. Çoğulluk, kapanmanın yokluğu ve sürekli bir par-

çalanma, şimdinin/mevcut olanın zorunlu olarak özünde vardır. Bu durum anakronizm modeliyle, yani, geçmişin kalıntılarının şimdiyle eşzamanlılığını varsayarak anlaşılabilecek bir şey değildir. Bunun yerine şimdi/mevcut olan, yapısal olarak bir-olmayan, yani bir algının bir gün bir bütünlükte tamamlanamaz olan heterojenliği kapatabileceği beklentisi olmadan düşünülmelidir. Tarih 2, Tarih 1'in boşluğunu ve homojen zamanını böler. Bunu, kendinde zaten taşıdığı ve yapısal olarak çoğul olan, yani bütünlüğün kapanmasını kendinde taşımayıp aksine tam olarak bunu imkânsız kılan bir gelecek aracılığıyla yerine getirir. Yani bütünlüğün kapanmasını kendinde taşımayıp, aksine bunu imkânsız kılandır o. Tarih 2'nin çoğul geleceği şimdiyi, parçalılığın bir bütünlüğe delalet edene kadar bir başkasına eklemlenme olanağı olmaksızın, sürekli olarak bölünmüş kılar: Bu Chakrabarty'e göre, başka bir zamanın kalıntısı olarak değil, şimdinin bileşeni olarak moderniteye giren arkaik kiptir. Chatterjee, *Yönetilenlerin Politikası*'nda (*Oltre la cittadinanza*), modernitenin, sermayenin homojen ve boş zamanının altını çizen yöneticiler politikası, kendine modern öncesi bir direnci, bir artığı, arkaizmi yapıştırmış öteki zamanı; bütünüyle modern öncesi geçmişin izi olmayan, fakat birlikte bulunan ve böylece çelişkiselliğin olası bütün vektörlerini oluşturan zamanın hakiki ve tam çoğulluğunu, yoğunluk farklarını karakterize eden somut mekânın devre dışı bırakılmasına neden olan politikalarıyla ötekinin zamanını dönüştürür: Guha'nın özgün çalışmalarını bir yandan devam ettirirken diğer yandan da revize eden Chatterjee, Hindistan toplumunda bu bir arada varolmayı düşünmek için ve dolayısıyla postkolonyal Hindistan gerçekliğinde yöneticilerinin politikalarının hesabını vermeleri için, Gramscici kökten gelen "politik toplum" kavramını ileri sürer. Postkolonyal süreçte Hindistan'ın bireyci sivil toplumda, elitlerin politik eylemleri alanında temelini edinen yurttaşlığın ve ulusun homojenliğinden Foucaultcu anlamda yönetimselliğe göre hareket eden nüfusun toplumsal heterojenliğine doğru bir karşı-değişim yaşadığı görülmektedir. Chatterjee'ye göre politik toplum, nüfusun heterojen gruplarının çatışma ve müzakeresine ilişkin bir ortam inşa eder. Politik toplumun bu yasaların ötesinde müdahalesi, geri kalmış modernliğin patolojik yönünü oluşturmayıp, daha ziyade modernitenin yapısal tarihinin bir elementidir.

## 3. Premodern Zaman, Postmodern Zaman ve Şimdiki/Yaşanılan Zaman

2009-2011 yılları arasında Milano Bicocca Üniversitesi'nde yapılan bir dizi toplantının neticesi olan, çoğul zamansallık meselesinin ele alındığı kitaptan hareketle takip edilecek yol açıkça ortaya çıkmaktadır: Marksist geleneği materyalist gelenek aracılığıyla okuma, çoğul zamansallık meselesiyle ilgili yanıtları artırmayı deneme. Doğal olarak yanıtlar, seminerin sonunda yer alan tartışmayla da açıklığa kavuşacağı gibi, net değil. Fakat buna rağmen, yine de yanıtlar net bir şekilde problem alanını sınırlandırmayla, zamanın diğer çoğul algılarına göre çizilen sınır çizgilerinin izinden gitmeyle sonuçlanmıştır. İlk olarak belirtilen ama sonunda apaçık bir şekilde ortaya çıkan şey: Zamanın premodern algısına geri dönüş olmaması muhtemeldir, tekil kolektif tarihin (*Geschichte*) oluşumundan önce gelen tarihe geri dönüşün olmaması da olasıdır; yani, Marksist terimlerle, dünya pazarının ilk oluşum zamanına geri dönüş olamaz. İkinci olarak, bu çok daha önemli bir noktadır, bizim girişimimizin anlatıların ve zamanların çokluğunun, farksız ve ilgisiz çokluğun postmodern lakırdısına mesafesinin izinin sürülmesine ilişkin bir çözüm bulunmuştur. Bu durum, Althusser tarafından *Tarihsel Zaman Algısının Anahattı*'nda ileri sürülen önerisine ilişkin altmışlı yıllarda Derrida'nın bir mülakatta belirttiği düşünceleriyle oldukça ilgilidir:

> Hiç olmadığı kadar zorunlu olan, Althusser'in tarihin Hegelci algısına ilişkin formüle ettiği, anlamlı bir bütünlük nosyonunun eleştirisi, sadece tek bir tarihin, genel bir tarihin olmadığını; aksine farklılaşmış, tarih skalasına, yazım tipine, ritmine, biçimine göre farklı tarihlerin var olduğunu tam olarak göstermeyi amaçlar.[27]

Hep bunun üzerine yazdım diyen Derrida, *Gramatoloji*'de dillendirdiği mevcudiyetin ilerleyişinin çizgisel bir şemasının reddini Althusser'de bulur. Dolayısıyla bir tarih değil fakat birden fazla tarih; işte bu şekilde bir sentez yapan Derrida, Althusser ile hemfikirdir. Ama bir sonraki pasajda aralarındaki mesafeyi de işaret eder:

> Fakat benim problemim başka: minimum semantik çekirdek temel alı-

[27] J. Derrida, *Positions*, Paris: Les Editions de Minuit, 1972, s. 79; İtalyanca çeviri G. Sertoli, Verona: Bertani Editore, 1975, s. 91.

> nırsa eğer, heterojen, dizginlenemez tarihin bu biçimlerini hâlâ "tarih" olarak adlandırmak mümkün olabilir mi? Onlara tarihin ortak adını atfeden basitçe bir kafa karışıklığı veya sadece gelenek değilse eğer, onların en küçük ortak paydasını belirleme nasıl yapılabilir? (...). Tarihin tarihselliği meselesi ortaya çıktığı anda -tarihin çoğulcu ve heterojenistik bir konseptini kullanmadan kaçınmak için- onun özüne, mahiyetine ilişkin yapılan tanımlar ile cevaplamalara girişilir, yani özcü fikirler sistemini yeniden inşaya girişilir ve dolayısıyla, herkes felsefi geleneğin arka planını tekrar etmeye zorlanır. Tarihin tarihselliği meselesinin sorgusu her zaman ontoloji temelli tarihselliği anlamak için sonlanır. İşte bu anda sadece tarihin "özü" nün, tarihin tarihselliğinin olup olmadığını sorgulamanın yanında, genel olarak "öz"ün tarihini sorgulamaya ihtiyaç olur. 'Yeni tarih konsepti' ve tarihin özü meselesi arasındaki kırılmayı, özün tarihi ve kavramın tarihi meselelerini, varlığın/var oluşun anlam tarihinin sonunu işaret etmeyi gerektirir.[28]

Derrida'ya göre risk, Tarih kavramının metafizik olarak yeniden ele geçirilmesi/kendine mal edilmesindedir. Derrida'ya göre Tarih'in bu karakteri, sadece çizgiselliğe bağlı olmayıp, fakat (teoloji, eskatoloji, zamanın içselleştirilmesi ve kesin birikimi, belirli bir geleneksellik tipi, belirli bir süreklilik tipi gibi) "bir çıkarımlar sisteminin tamamına" bağlıdır.[29] Tıpkı her kavramda olduğu gibi Tarih kavramı da –diye ekler Derrida– "basit ve anlık bir mutasyon geçiremez": "fakat bunun yerine her an felsefeden eski bir terimi ödünç alan ve hemen onun işaret ettiği (anlamdan) kurtaran metinsel bir çalışma stratejisini tasarlamaya ihtiyaç var".[30]

Derrida'nın bu sivri düşünceleriyle birlikte postmodern olan başlar (ve bu fikirler en sonunda ardından gelen gevezeliklere müdahale etmekten bizi alıkoyar). Bununla birlikte bu düşünceler, Althusser'in düşüncesinin çok temel bir yönünün yok sayılması üzerine kuruludur: Sorun sadece zamanların çoğulluğu, ritimlerin çoğulluğu, tarihlerin çoğulluğu değildir; ama bu çoğullukların eklemlenmesidir; ve özellikle de anlatı sorunu değildir fakat farklı düzeylerdeki maddi yapılar ("maddi" kavramı burada, farklı maddi pratikler ve onların güç ilişkileriyle olan birleşim şekillerini anlatır) sorunudur: Tıpkı

[28] Aynı yerde, ss. 80-81; İtalyanca çeviride, s. 90.
[29] Aynı yerde, s. 77; İtalyanca çeviride, s. 90.
[30] Aynı yerde, s. 80; İtalyanca çeviride, s. 92.

Bloch'un Spengler'de kültür döngüleri adalarını reddetmesinde olduğu gibi, Althusser de farklı toplumsal düzeylerin zamansallığını bağlantısız bir şekilde düşünmeyi reddeder: "şimdiki yalnızlığı hiç bitmez" olan son kertenin belirleme sorunsalı formu içinde olmasına rağmen, düzeyler-arası iç anlamlılık hiç olmasa bile, bir eklemlenme vardır.

Sonuçta, sınırlamanın nihai sınırı, deneyim felsefesine veya şimdinin/yaşanılanın felsefesine göre izlenmelidir. Kültürlerin çoklu evreni, kesişimler, kırılmalar ve süreksizlikler daha fazla zamanın birlikte var olduğu bilinç akışına içsel öznel bir kipte düşünülmemektedir. Sınırlanan çoğul zamansallık meselesinin James, Bergson, Dilthey veya Husserl ile bir ilgisi yoktur. Onlar, öznel bilincin çoğul zamanlarını sorunsallaştırmazlar; fakat öznel bilincin toplumsal yapısının farklı düzeylerinin maddiliğini sorunsallaştırırlar; tıpkı her anlatı formunda olduğu gibi, kendi dünyasında yaşayan özneler aracılığıyla hayali topluma şekil veren aparatların ve dispozitiflerin etkisi, bir etki değildirler. Eğer kültürlerin çoklu evreni öznede oluşuyorsa, o her zaman bir sonuç olarak düşünülmeli ve ilk neden olarak/köken olarak düşünülmemelidir: Öznenin zamansallığının tabakalaşması ne son temeldir ne belirli bir toplumsal bütünün aynasıdır. Fakat daha ziyade, her zaman belirli bir pozisyonda toplumsal ilişkiler tarafından inşa edilen/aktarılan öznenin varlığının etkisidir. Yani her zaman belirli güç ilişkilerinde konumlanmış olan ve daha fazla zamansal düzeylere açılan belirli anlatıların içine çekilmiş varlığının etkisidir. Althusser'in dediği gibi, *on nait toujours quelque part* (hep ondan bir parçaya sahibizdir)... Zaman, zamanın katmanları, zaman kesişimlerinden yapılmışızdır. Ve bu kesişimlerde bizim eylem imkânımız bulunur.

# *MADDE VE MANA* ÜZERİNE[1]

SAFFET MURAT TURA*

## I. Giriş

*Madde ve Mana*'nın yirmiden fazla filozofla giriştiği tartışmalar, gerçekleştirmeye çalıştığı dil dönüşümleri, esas argümanı sağlamlaştırmak amacıyla girdiği yan konular nedeniyle okunması ve anlaşılması zor bir kitap olduğunun farkındayım. Bu yüzden derginizin kitaba bir kılavuz yazmam talebine olumlu bakarak aşağıdaki makaleyi kaleme aldım. Buna karşılık kitaba ilişkin daha önce yayınlanan yazıların ileri sürdüğüm tezlerle ne bakımdan alakalı olduğunu değerlendiremediğimden bu konuda bir yanıt verme gereğini duymadım.

Kendi içinde çeşitli zorlukları olan bu kılavuzu yazma işini güçleştiren etmenlerden biri de bugün *Madde ve Mana*'nın (bundan sonra *MM* olarak kısaltacağım) bazı bakımlardan revize edilmesi gerektiğine inanmam. Bu nedenle yer yer 'bugün yazsaydım' ifadesini kullanacağım.

Ana hatlarıyla bakıldığında materyalizmin sorunsuz bir şekilde çalıştığı düşünülebilir. Oysa daha sofistike bir ontolojik-epistemolojik (kitapta kuzey Amerika felsefi jargonuna uygun olarak *metafizik*) düzeyden bakıldığında materyalizm sorunlu bir dünya görüşüdür. Bu sorunları da iki öbekte toplayabilirim: anlamın natüralizasyonunda karşılaşılan sorunlar ve fenomenolojinin natüralizasyonunda karşılaşılan sorunlar. Kitapta ağırlıklı olarak bu iki sorunlu alanı konu aldım ve buradaki bütün sorunları çözemesem de 'deflasyonist' (sorunları azaltan) bir materyalist çizginin mümkün olduğunu göstermeye çalıştım. *MM* tartışmalarla ilerleyen bir kitap olmasına rağmen argümanının daha kolay anlaşılması için burada diğer filozoflarla giriştiğim tartışmaları

* Psikiyatrist, yazar.

[1] Saffet Murat Tura, *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

gündeme getirmeyeceğim.

## II. Madde ve Mana

### II. 1. Giriş Gözlemleri

1- *MM* iki varoluşsal soruya metafizik düzeyde yanıt arar: varlık- olarak-Dünya nedir? Ve bu-Dünyada-varlık-olarak-ben neyim? Bununla beraber araştırma bir varoluşçu fenomenoloji çalışması değildir. Kitapta bu iki soruya ilk planda minimalist bir ontoloji (materyalizm) çerçevesinde yanıt aradım.

2- Kitaptaki argüman iki temel kırmızı çizgi arasında yol alır: bilimsel dünya görüşü ve bilimsel natüralizm. Buna göre çağdaş bilimin verileri ve yöntemleri temel alınacak ve doğa (evren) kendi içinde açıklanacaktır. Natüralizmin bir gereği olarak doğa-üstücü açıklamaları kategorik olarak reddettim. Felsefe bu temel üzerinde yapılacak, bu sınırlar çiğnenmeyecektir. Göz önünde bulundurduğum paradigmatik bilimse biyoloji bilhassa biyolojik bir disiplin olan nöro-bilimdir.

3- Kitapta belirtilmemiş olmakla beraber bugün yazsaydım kitabın temel düşünme yönteminin *en iyi açıklamaya yönelik çıkarsama* (*inference to best explanation*) olduğunu kaydederdim. Günümüz bilim felsefesinde giderek önemi daha iyi anlaşılan bu yönteme göre bilgilerimizin çoğu olgu düzeyinde verili olanı aşan ve olguları açıklayan bir yön taşır. Klasik tümdengelim ve tümevarımdan farklı olarak bilginin alanını *yatay düzeyde* genişleten de bu yöntemdir. (Klasik olarak tanımlanan yöntemlerin hiyerarşik bir yapısı vardır ve bilginin alanını genişlettikleri şüphelidir). Mesela 'güneş sıcak' ve 'taş ısınıyor' olgu durumlarını aşan ve açıklayan bir bilgiye ulaşmak için aslında *en iyi açıklamaya yönelik çıkarsamayı* kullanırız: güneş taşı ısıtıyor. Bu cümle, olgu durumlarını dile getirenlerde olmayan yeni bir bilgi ortaya koyar ve bilginin esas genişlemesi bu sayede sağlanır. Bu yazı çerçevesinde *hangi açıklamanın en iyi açıklama* olduğuna nasıl karar verilebileceğine dair tartışmalara girmeyeceğim. Ancak *MM*'da ele aldığım konular bakımından *en iyi açıklama*'yı vermeye çalıştığımı kaydetmeliyim. Bu yöntem sayesinde bilime dayanarak bilimin ötesinde (metafizik) sonuçlara ulaşılabilir: felsefi düşüncenin de meşru yöntemlerinden en önde geleni bu yöntem olmalıdır diye düşünüyorum.

4- Ontolojik-metafizik bir tez olan materyalizmin (kuzey Amerika felsefi jargonunda sıkça kullanıldığı deyimiyle fizikalizmin) tanımlanması oldukça zordur. Bugün materyalizm temel bilimsel natüralizm içinde daha spesifik bir tez olarak değerlendirilebilir. Kitapta fizikalist (materyalist) tezi epistemik öncüllerden yola çıkılarak tanımlamaya giriştim. Temel bir varsayım olarak evrendeki (doğadaki) her durum *ilkece ve bir yönüyle olsun* fizik bilimi tarafından, bu bilimin sorgulama tarzı (bir anlamda sorunsalı) bakımından ele alınıp incelenebilir. Bu varsayımdan yola çıkarak materyalizme ulaşmak için bir ilave tanım vermemiz gerekir; *bir yönüyle olsun* fizik bilimiyle incelenebilen her varlık tarzına maddi diyoruz. Bu epistemik koşul doğruysa minimalist bir ontolojik tez olan materyalizmi savunabiliriz: tüm evren (doğa) maddidir. Ancak bazı organize maddi yapılarda (biyolojik organizmalarda, toplumlarda vs) öyle özellikler *ortaya çıkar* ki bu durumları anlam kaybına uğramadan 'mutlak' ya da 'saf' haliyle fizik bilimine indirgemek olanaksızdır (*emergentism*). Böylece evrenin (doğanın) materyal bütünlüğü bilimsel değil ancak metafizik düzeyde *diyalektik* olarak kavranabilir. Yani farklı özellikleri değişik bilgi kümeleri (bilimler) tarafından açıklanan farklı varlık tarzlarının, temel özellikleri fizik bilimi tarafından incelenen bir ve aynı (maddi) varlık tarzına işaret ettiği ancak bilimsel bilgi kümeleri üstü (metafizik) bir değerlendirmeyle kavranabilir. Kitapta geçen diyalektik kavramının ikinci anlamı bu durumla alakalıdır. Sonuç materyalizmin diyalektik bir kavranış tarzıdır.

5- Kitapta diyalektik kavramının ilk anlamını Hegel'in *Büyük Mantık*'ında (*Mantık Bilimi*'nde) uyguladığı kavramları karşıtına dönüştürme yöntemiyle bağlantılı olarak düşünmüştüm. Ancak bugün hayli kafa karıştırıcı ve yanlış anlamalara yol açan bu yöntemi kullanmakta çekimserim. Mesela kitapta 'maksat' kavramını günlük dildeki anlamını ('yananlamı'nı koruyarak) karşıtı bir kavrama (pardoksal bir deyimle adeta öznesiz-maksat kavramına) dönüştürmeye ve böyle kullanmaya çalıştım. Bugün *öznesiz-maksat* gibi kastettiğim şeyi gündelik anlamdaki maksat kavramından net bir şekilde ayırt eden bir kavram kullansaydım ve insanın maksatlı görünen davranışının da öznesiz-maksat, öznesiz-teleoloji ile karşılanabileceğini gösterseydim daha iyi bir yol izlemiş olacağımı düşünüyorum. (Çağdaş bilimsel dünya görüşüne göre

evrende, yani doğa'da *klasik anlamda* ne bir maksat ne de bir teleoloji vardır. Aynı durumun bir doğa olayı olan insanın duygu, düşünce ve davranışları için de geçerli olması beklenir. Nitekim nöro-bilimsel çalışmalardan çıkan sonuç da açıkça bu şekilde yorumlanmaya elverişlidir. Bu durumda insan klasik Kartezyen anlamda 'özne' değildir. Yani doğanın dışında ve üstünde bir özelliğe sahip olmadığı için *en temelde* doğanın geri kalanının (nesnenin) özelliklerinden başka özelliklere sahip değildir).

Bu genel değerlendirmeden sonra *Madde ve Mana*'nın esas argümanına geçebiliriz.

## II. 2. Anlamın Natüralizasyonu

1- Materyalizm dışı ya da karşıtı değişik düşünce okulları insan inanç, istek, korku gibi yönelmişliklerinin (*intentionality*), duygu, düşünce, dilsel ve dilsel olmayan davranışlarının anlamlı, maksatlı, rasyonel, teleolojik ve normatif özelliklerine dikkat çekerek *şahıs düzeyinde* ortaya çıkan bu *zihinsel* özelliklerin şu ya da bu şekilde fiziğe (beyine) indirgenemeyeceğini, dolayısıyla bu gibi özelliklerin maddi, hatta doğal olmadığı tezini savunur. Yani arada adeta bir 'eş ölçümlü olmama' (*incommensurability*) durumu vardır. Bu uzlaşmazlıkları abartan ('enflasyonist') bir görüştür. İnsanla (ve insan toplumlarıyla) doğanın geri kalanı arasındaki bu radikal düalizm karşısında, temel natüralizm çerçevesinde uzlaşmazlıkları azaltan ('deflasyonist') bir argüman geliştirerek söz konusu insani özelliklerin, temel özellikleri fizik bilimi tarafından incelenen maddi organizasyonların fizik bilimi tarafından incelenemeyen doğal özellikleri olduğunu göstermeye yöneldim. Böylece indirgemeci olmayan bir materyalizm geliştirmeye yönelik bir argüman ortaya koymaya çalıştım.

2- Argümanın çıkış noktası tamamen fiziksel (ve kimyasal) olaylara dayanan biyolojik evrim süreci sonucu oluşan organizmaların anatomi, fizyolojik işlev gibi özelliklerinin rasyonel olduğu saptamasıdır. Sözgelimi beyin gibi hayati öneme sahip ancak aşırı ölçüde zedelenebilir bir organın üç zarla kaplanarak kafatasının içine yerleşmiş olması rasyoneldir. Ancak bu rasyonalitenin ardında doğa-üstü bir akıl değil 'kör ve amaçsız' evrim süreçleri (fiziksel süreçler) vardır. Böylece rasyonalite maddi organizasyonların doğal bir özelliği olarak



karşımıza çıkar. Ancak bu özellik fizik bilimine indirgenemez. Çünkü rasyonaliteyi fizik biliminin kavramları ile ifade edemeyiz. Böylece rasyonalitenin bazı doğal durumların (maddi organizasyonların) indirgenemez bir özelliği olduğunu ve sadece insana özgü olmadığını görmeye başlarız. Rasyonalite organize maddi oluşumların doğal bir özelliğidir. Bu durumda rasyonalite insana gökten zembille inmemiş, doğada doğal yollardan gelişmiştir. Bu sonuç, bilimden kalkarak *en iyi açıklamaya yönelik çıkarım* yoluyla ulaşılan metafizik bir sonuçtur.

3- Bazı maddi organizasyonların yapı ve işlevlerinin rasyonel olması durumunun en önemli içerimlerinden biri de normativite ile ilgilidir. Genel olarak baktığımızda normativite insan duygu, düşünce ve davranışlarıyla bağlantılı olarak ele alınır ve doğa olaylarına uygulanamayacağı, normativitenin doğa olaylarının *içsel* özellikleriyle ilişkili olmadığı tezi yaygın kabul görür (bir doğa olayı olarak depremin kendisi olarak iyi ya da kötü olduğu söylenemez. O *bizim için* iyi ya da kötüdür). Oysa rasyonalite normatif bir kavramdır (bir durumun yeterince rasyonel olup olmadığı ya da irrasyonel olduğu normatif bir tartışmaya açıktır). Fakat eğer rasyonalite canlı organizmalar gibi maddi organizasyonların doğal bir özelliği ise bunları normatif açıdan da ele almak meşru olmalıdır. Böylece *Madde ve Mana* temel bir dogmayı sarsmış olur: doğa bilimleri normatif olamaz. Oysa biyoloji, ele aldığı konunun (biyolojik organizmaların) rasyonel özellikleri bakımından en az bir dalı (tıp) nedeniyle meşru olarak normatiftir. Bazı hastalık durumlarının normatif olma özelliği organizmaların rasyonalite özelliği nedeniyle *içsel* özelliklerine dayanır; hastalık durumu normatiftir ama organizmaya dışarıdan bizim yakıştırdığımız bir durum değildir. Hastalık durumu canlı organizmalardaki biyolojik evrim sonucu ortaya çıkan rasyonel tarzda (hücre, organ gibi parçalarının fonksi-

yonlarının öznesiz-maksatlarının bütünsel olarak canlının hayatta kalmak ve üremek öznesiz-maksadına uygun tarzda) organize olmuş maddi yapının bozulması olarak tanımlanabilir. Öyleyse bir başka düzeyde mesela kapitalizmin yeterince rasyonel bir üretim organizasyonu olmadığı savı ileri sürüldüğünde, önerme normatif olmasına rağmen natüralist olabilir (yani evrenin kendi içinde açıklanması projesiyle, yani bilimle çelişmeyebilir).

4- Argümanın bir sonraki adımı maddi organizasyonlardaki (mesela canlı organizmalardaki) rasyonalitenin analiziyle alakalıdır. Biz bu gibi doğal ve maddi organizasyonlar rasyoneldir derken neyi kast ediyoruz? Burada ayrıntılarına giremeyeceğim araştırma, *en iyi açıklamaya yönelik çıkarım* yoluyla buradaki rasyonalitenin parça-bütün ilişkisiyle alakalı olduğunu, yani *mereolojik* bir problem olduğunu gösterdi. Yani maddi bir organizasyonun rasyonel olması demek parçalarıyla bütünü arasında kavranabilir belli bir ahenkli ilişkinin olması demektir. Peki nedir bu ahenkli ilişki? Gene en iyi açıklamaya yönelik çıkarsama yöntemiyle bu ahenkli ilişkinin parçanın *maksadının* bütünün *maksadına* uygun olması anlamına geldiği sonucuna ulaşırız. Ancak burada maksat kavramı diyalektik olarak dönüştürülerek kullanılmıştır. Mesela 'kalbin fizyolojik işlevlerinin maksadından' söz ettiğimizde maksat kelimesini günlük dilde mesela 'Ahmet'in maksadı' ifadesinde kullandığımız gibi kullanmıyoruz. Zaten çalışmanın ileri aşamalarında günlük dilde 'Ahmet'in maksadı' dediğimiz şeyin de tamamen bir yanlış anlamaya dayandığı, 'Ahmet'in maksadının' da 'kalbin maksadından' farklı olmadığını (yani öznesiz bir maksat olduğunu) gösterilecektir. Ama dil üzerindeki bu diyalektik oynamalar anlamayı güçleştirdiği için burada terminolojiyi değiştiriyor ve artık *öznesiz-maksat* ifadesini tercih ediyorum.

5- *Öznesiz-maksat* kavramı ister istemez *öznesiz-teleoloji* kavramını devreye sokar. Biyolojik özellikler ve işlevler *öznesiz-teleolojiktir*. Böylece kalbin işlevlerini sanki-teleolojik bir süreç(miş) gibi ele alırız, bu işlevlerin öznesiz-maksadını araştırırız. Böylece biyoloji biliminde iki tipte açıklamayla karşılaşırız. İlk olarak mesela biyolojik bir işlevin *nasıl* gerçekleştiğini fizik ve kimyaya dayanarak açıklarız. Sonra bu işlevin *niçinini,* yani hangi *öznesiz-maksada* yönelik olduğunu araştırırız. Bu açıklama *öznesiz-teleolojik* bir açıklamadır.

Biyolojideki bu yöndeki çalışmaya 'natüralist hermeneütik' adını önerdim ve genelleştirerek tüm maddi organizasyonlara (mesela biyolojik organizmalardan tamamen farklı organizasyonel ilkelere dayanan sosyal pratiklere de) uygulanabileceğini ileri sürdüm.

6- *MM* bu aşamada biyoloji felsefesi bakımından da önem kazanır. Özel bir bilim felsefesi dalı olarak biyoloji felsefesinin temel problemlerinden biri biyolojinin fiziğe indirgenip indirgenemeyeceğidir. *MM*'daki argümana göre biyoloji, fizik ve kimyaya dayanan açıklamaların yanında fizikte karşılığı olmayan *öznesiz-teleolojik* açıklamalara da başvurur. Bu nedenle tam olarak fiziğe indirgenemez.

7- Bu epistemik indirgenemezlik, maddi organizasyonlar (biyolojik organizma, sosyal organizasyonlar vs) düzeyinde yeni ontik özelliklerin ortaya çıktığını da gösterir (*emergentism*). Demek ki burada epistemik özelliklerden kalkarak varlığın yapısına ilişkin ontolojik bir sonuca ulaşıyoruz. Buna göre materyalizm pan-fizikalizm olamaz. Materyalizm yukarda açıklandığı tarzda diyalektik olmak durumundadır.

8- Artık *MM*'nın yukarıdaki argümana dayanan *anlam teorisine* geçebiliriz. (Kitabı bugün yazsam dil felsefesindeki anlam teorilerini de tartışmaya dâhil ederdim). Anlam nedir? Bu soruya ilk verilebilecek yanıt 'bir durumun anlamı o durumdan anladığımız şeydir' şeklinde olabilir. O zaman maddi bir organizasyonda parçanın fonksiyonuna ilişkin olarak anladığımız nedir? (Yani parçanın, mesela kalbin, fonksiyonlarının anlamı nedir?). Anlam sorusu bu şekilde sorulduğunda verilebilecek yanıt şu olabilir: maddi bir organizasyonda parçanın fonksiyonuna ilişkin olarak anladığımız durum parçanın (mesela kalbin fonksiyonlarının), bütünün öznesiz-maksadına (mesela canlı organizmaların hayatta kalmak ve çoğalmak sanki-maksadına) uygun öznesiz-maksadıdır. O halde anlam yukarda tanımlandığı biçimiyle parçayla bütün arasında bir rasyonalite (öznesiz-maksadına uygun olup olmama) ilişkisidir. Rasyonalite de maddi organizasyonların doğal bir özelliği olduğundan anlam da maddi organizasyonların doğal bir özelliğidir. Bu çıkarım natüralist bir anlam teorisinin ilk adımıdır.

9- Şimdi söz konusu natüralist anlam teorisini insan düşüncesini, sözel olan

ve olmayan davranışlarını da içerecek tarzda genişletmek gerekmektedir. Çünkü günlük dilde anlam deyince akla bilhassa bu gibi durumların anlamı gelir. Anlam bir parça-bütün ilişkisi olarak konduğundan öncelikle söz konusu durumların neyin parçası olduğunu araştırmak gerekmektedir. İlk bakışta aranan bütünün diğer biyolojik fonksiyonlarda olduğu gibi organizmanın bütünü (şahıs) olduğu düşünülebilirse de giderek düşünce ve davranışın parçası olduğu bütünü daha üst düzeyde bir organizasyonel bütün olan sosyal pratikler olarak ele almak gerektiği ortaya çıkar. Öyleyse bir davranışın anlamı içinde yer aldığı (parçası olduğu) sosyal pratiğin bütünsel öznesiz-maksadıyla rasyonel ilişkisi olacaktır. Mesela ağaç rendeleyerek kereste yapan bir insan gördüğümüzü düşünelim. Bu davranışının anlamı nedir? Bu davranışın anlamı, bu davranışın ev yapma sosyal pratiğinin rasyonel bir parçası olduğunu anladığımızda ortaya çıkar. Böylece davranışsal anlam da genel natüralist anlam teorisinin özel bir durumu halini alır. *MM*'da sözel davranış ve düşüncenin anlamı konusunda da izomorfik açıklamalar vererek 'anlam'ı natüralize ettim. Dikkat edilirse kitaptaki hemen hemen tüm akıl yürütmeler *en iyi açıklamaya yönelik çıkarsama* yöntemine dayanmaktadır.

10- Bugün inanç, istek, korku gibi yönelmişlikler (*intentionalities*) konusu psikoloji felsefesinin temel problemi haline gelmiş gözükmektedir. Psikoloji felsefesinde yönelmişlikler 'önermesel tutumlar' (*propositionel attitudes*) olarak düşünülür. Buna göre 'Ahmet köpeğin geri dönmesinden (*önerme*) korkuyor (*tutum*)' tarzı açıklamalar insan davranışlarını ve zihinsel yaşamını *şahıs* düzeyinde açıklayan en temel açıklamalardır. Tartışma 'interface' (ara yüzey) problemi olarak sunulur ve yönelmişliklerin *şahıs* düzeyinde ortaya çıkan zihinsel durumları tanımladığı, bunların *şahıs-altı* beyin durumlarıyla (nöral durumlarla) ilişkisini kurmanın hayli sorunlu olduğu düşünülür. *MM*'nın bu konudaki orijinal yanıtı *şahıs-şahıs altı* tartışmasının dışına çıkıp bu gibi yönelmişlik durumlarını açıklamanın en iyi yolunun bu durumları sosyal pratiklerin parçası olan beyin durumları olarak düşünmeyi önermesidir. Böylece şahıs düzeyi elimine edilir. İlişki, yönelmişliklerdeki beyin durumlarının sosyal pratikteki işlevleri bakımından tanımlanır. Yani istek, inanç, korku gibi yönelmişlik tutumları kabaca da olsa sosyal pratik içindeki beyin durumları-

nı ifade eder. Mesela 'korku'nun beynin belli bir nöral-*fenomenal* durumuna işaret ettiği nöro-bilime yabancı olanlar tarafından bile kolayca anlaşılabilir. Öyleyse 'Ahmet köpeğin geri dönmesinden korkuyor' önermesel tutumu kabaca da olsa belli bir sosyal pratik içindeki Ahmet'in beyninin belli bir nöral-*fenomenal* durumda olduğunu ifade eder. Böylece şahıs ve şahıs altı düzeyler arasındaki 'ara yüzey problemi' *şahıs* düzeyi elimine edilerek aşılmış olur. (Yukardaki beynin 'nöral-*fenomenal* durumu' ifadesi aşağıda netlik kazanacaktır. Ayrıca *MM*'nin anlam teorisinde bugün beni bilhassa 'yönelmişlikler konusunda tatmin etmeyen önemli bir yön var. Bu teori 'dışsalcı'; içselci bir anlam anlayışına doğru dönüştürülmesi daha iyi olur. Ufak ama anlaşılması biraz zor bir hamleyle gerçekleştirilebilir bu. *MM*'deki *örtük* 'zihin' modelini *belirtik* hale getirmeye uğraştığım yeni çalışmamda bu hamleyi gerçekleştirebileceğimi umuyorum).

11- İnsan beyni kartezyen (doğa-üstü ve dışı) 'özne' ya da 'ben' değildir. Nöro-bilmin ortaya koyduğu gibi beyin fizik ve kimya yasalarına göre çalışan doğal bir biyolojik organdır. Dolayısıyla diğer biyolojik organların fonksiyonlarına uyguladığımız *öznesiz-maksat, öznesiz-teleoloji* kavramları *sosyal pratikler bazında* bu organa ve fonksiyonlarına da uygulanabilir. Öyleyse, insanda da olmadığına göre, bildiğimiz evrende (doğa'da) günlük dilde kullandığımız anlamda (bir öznenin maksadı anlamında) maksat ve dolayısıyla teleoloji yoktur. Evrenin (doğanın) kimi köşelerinde, mesela canlı organizmalarda bir öznesiz-maksat, öznesiz-teleoloji vardır *sadece*.

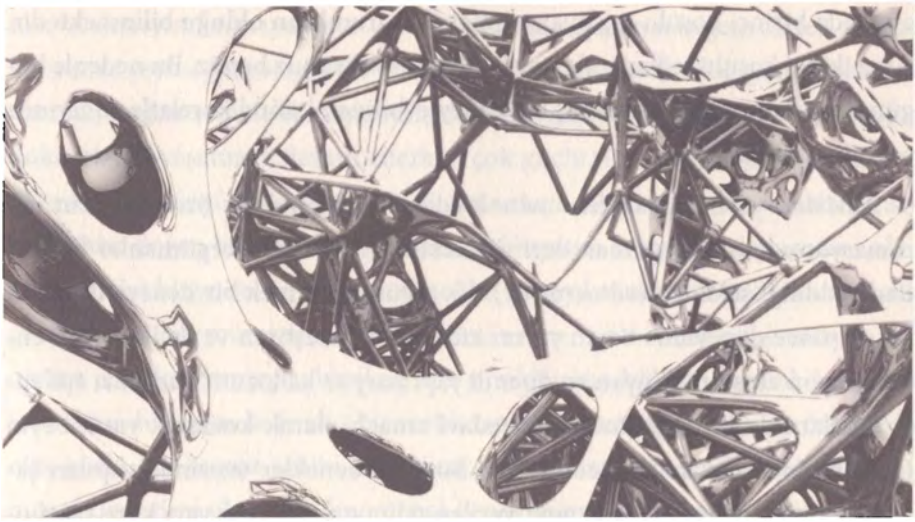
Böylece *MM* önüne koyduğu vazifelerden birini, anlamın natüralizasyonu problemini çözmüş olur. Çözüm deflasyonist olmakla beraber pan-fizikalist (indirgemeci) değildir.

## II. 3. Fenomenolojinin Natüralizasyonu

1- Bugün fenomenolojik yaşantıların beyinin nöral mekanizmalarıyla ilişkisinin aydınlatılması nöro-bilimin araştırma alanına giren problemlerin en zor olanıdır. Hatta muhtemelen bildiğimiz evren bölgesinde karşılaştığımız en zor problem de budur. Bu problemin çözümünde fenomenoloji mutlaka nöro-bilimle uzlaştırılması gereken bir disiplin olarak karşımıza çıkıyor. Ancak bu

disiplinin klasik kavranışı sübjektivite nosyonuna yer verdiğinden (yani fenomenal deneyimleri fenomenolojik bir şahsın, bir özne-bilincin –'experiencing subject'in- deneyimi olarak tanımladığından) natüralize edilemiyor. Yani genel kanaatle çok iyi uyuşan bu görüşe göre deneyimlerin varlık koşulu deneyimleyen I. şahıs olarak özne-bilincin varlığıdır. Eğer bir özne-bilinç yoksa deneyim de yoktur. Böylece beynin fenomenal yaşantılarının beynin öznesiz nöral faaliyetleriyle ilişkisinin kurulmasında büyük bir güçlük ortaya çıkıyor (eş ölçümlü olmama problemi, 'incommensurability'). *MM*'da bu problemi çözmek için hayli dolaylı ve kompleks bir argüman geliştirmiştim. Burada bu argümanın bazı önemli kısımlarını ön plana çıkararak çok basitleştirilmiş bir versiyonunu sunmak durumundayım. Argümanın hedefi fenomenolojiden fenomenolojik özne-bilinç –experiencing subject– nosyonunu, yani deneyimleyen I.şahıs nosyonunu elimine edip onu nöro-bilimle uzlaştırılabilir natüralist bir hale getirmektir.

2- Argümanın anlaşılması için öncelikle fenomenalite (ya da bugün tercih ettiğim deyimle 'fenomenal dünya') kavramının iyi anlaşılması gerekmektedir. Günümüzde pek çok filozof bu kavramı 'fenomenal bilinç' nosyonu üzerinden düşünmektedir. Oysa ben fenomenal bir bilincin (öznenin) olmadığını göstermek istediğimden daha ilk adımdan başlayarak *fenomenal dünya* nosyonundan hareket edeceğim. Öncelikle fenomenal dünya nosyonunu, başka isimler altında ve çoğu kez bir özne-bilinç merkezli olarak ele almışlarsa da, on sekizinci yüzyıl idealist filozoflarına borçlu olduğumuzu tespit edelim. Fenomenal dünya terimiyle neye işaret edildiğini anlamak için doğrudan aşinalık, tanışıklık yoluyla bildiğimiz her şeyi düşünelim. İçinde bulunduğunuz oda, bedeniniz, kafanızdan geçen düşünceler, hatırladığınız anılar, duygular vs. fenomenal dünyanızı oluşturur. Günlük naif, doğal tavrımızda bunları (mesela odayı, bedenimizi) gerçek ve maddi sanırız. Duygu ve düşünce fenomenlerini ise zihinsel. Oysa bunlar ne gerçekten maddi ne de zihinseldir. Bunlar bizdeki fenomenolojik yaşantılar, deneyimlerdir. Bu fenomenal deneyimlerin dışında bunlara neden olan gerçek bir dünyanın var olduğunu en iyi açıklamaya yönelik çıkarım yoluyla ve pragmatik açıdan ulaştığımız bilimsel gerçekçilik *varsayımı* sayesinde kabul edebiliriz ancak: gerçek dünya doğrudan verili değildir.



Bilimsel gerçekçi *varsayıma* göre fenomenal yaşantılarımızın dışında bunlara neden olan ve bu yaşantılara az çok benzeyen bir gerçeklik vardır ve üstelik bizim fenomenal yaşantılarımız da bu gerçekliğin bir parçasıdır. Bu durumda fenomenolojiyi natüralize etmek ve beyinin nöral faaliyetleriyle bağlantılı olduğunu göstermek için fenomenal deneyimlerin bir öznenin ya da bilincin deneyimleri olmadığı, bunların özneden, bilinçten, şahıstan bağımsız bir varlık tarzları olduğunu göstermek gerekmektedir.

3- Özne-bilinci fenomenolojiden elimine etmek için ilk adımda zihin (mind) kavramını elimine etmeye giriştim (eliminativizm). Nöro-bilimin geliştiği günümüzde artık beyinden başka fonksiyonel ama gayrı-maddi zihinden söz edilemez. Zihin, kimyadaki 'filojiston' ya da fizikteki 'esir' gibi artık terk etmemiz gereken, işlevsiz ve kafa karıştırıcı bir kavramdır. Böylece fenomenal dünya (fenomenalite) zihnin değil beynin nöral olmayan bir özelliği olarak tanımlanabilir hale gelir. (*MM'da* fenomenal dünyaya beynin nöral faaliyetlerinin *neden* olduğuna dair bir tez değilse bile güçlü bir kanaatin bulunduğu hemen sezilir. Çağdaş bilim felsefesinde nedensellik anlayışı iki koşulun sağlanmasını gerektiriyor. İlk koşul nedenle etki arasındaki asimetri olarak değerlendirilebilir. Buna göre nedenin manipülasyonu etkiyi değiştirir. Ama tersi beklenmez. İkinci koşul nomolojik ölçüt olarak kabul edilebilir. Buna göre nedensel bir ilişkinin en az bir doğa yasası altında çalışan bir mekanizmaya dayandığı gösterilmelidir. Bugün nöro-bilimde nöral faaliyetlerle fenomenal yaşantılar

arasında birinci koşulu sağlayan asimetrik durumların olduğu bilinmektedir. Ama ikinci koşulu sağlayacak teorik bilgiden yoksunuz henüz. Bu nedenle bugün nöro-bilimde bence yanlış bir ifadeyle 'bilincin' nöral korelatlarından söz edebiliyoruz sadece).

4- *MM*'dan yola çıkarak fenomenolojiden fenomenolojik özne-bilincin eliminasyonu için üç argüman ileri sürülebilir. (*MM'da* bu argümanlar burada ifade edildiği şekilde verilmemiştir). İlk argüman gerçek bir deneye dayanan bir düşünce deneyidir. Beyin yarım kürelerini birleştiren ve aralarındaki enformasyon akışını sağlayan en önemli yapı korpuz kallozum'dur. Bazı epilepsi vakalarında bu anatomik yapı tedavi amaçlı olarak kesilerek yarık-beyin (*split-brain*) vakaları elde edilmiştir. Bu tipte denekler üzerinde yapılan çalışmalar bazı deney koşullarında verilen talimata göre sağ yarı küre tarafından yönetilen sol beden yarısının yerine getirdiği vazifelerin gerçek sebebinin konuşma yeteneğine sahip sol beyin yarım küresi tarafından bilinmediğini gösterilmiştir. Bu durumda dilsel yeteneğe sahip sol yarım küre sol beden yarısının gerçekleştirdiği bu davranışları deney koşulundaki kendi durumuyla ilişkili olan farklı sebeplere bağlayarak açıklar ('rasyonalize eder'). Şimdi bu gerçek deney durumuyla bağlantılı bir düşünce deneyi planlayalım. Bir deney koşulunda bir yarık-beyin vakasının sağ beyin yarım küresinin motor çıktılarını sağlayan bütün nöral yolları sağ motor korteksten keserek ayırdığımızı, yani tam bir sol motor felç vakası yarattığımızı düşünelim. Bu koşulda kafatasının içinde duyusal girdileri korunmuş ama beynin geri kalan kısmından ve bedenden motor fonksiyonlar bakımından geniş ölçüde yalıtılmış yaklaşık beş yüz-altı yüz gram ağırlığında canlı bir beyin parçası (kabaca sağ yarım küre) elde ederiz. Nöro-bilimsel sezgilerimiz bu beyin parçasının fenomenal yaşantıları olacağını güçlü bir şekilde telkin eder. (Buradaki çekincemizin fenomenolojideki 'başkasının bilinci'yle ilişkili çekincemizden pek farklı olmadığını kaydedelim). Söz konusu fenomenal yaşantıların bir şahsın, bir bilincin vs. değil belli bir beyin parçasının yaşantıları olduğunun tekrar altını çizelim. Yani dilsel olarak etkin sol yarım küreden geniş ölçüde yalıtılmış bu beyin parçasının fenomenal deneyiminden kimse (konuşan şahsın kendisi bile) haberdar olmayacak, bu beyin parçasının fenomenal deneyimleri hiçbir şahsın, özne-

nin vs. deneyimi olmayacaktır. Çünkü konuşan şahsın dile getirdikleri sadece konuşma yeteneğine sahip sol yarım kürede geçenlerdir. Sağ yarım küre en azından uygun şekilde düzenlenmiş deney koşullarında 'şahıs'tan(?) izole bir doku olarak yaşamaya devam ederken çok güçlü nöro-biyolojik kanaatimize göre kendine özgü fenomenal bir dünya ortaya çıkacaktır. (Gelecekte, 'bilincin', daha doğru bir ifadeyle fenomenal dünyanın nöral korelatları tam olarak aydınlatıldığında, bu durumun gerçek deney koşullarında deneysel olarak gösterilmesi bile mümkün olacaktır). Bu durum da fenomenal yaşantıların var olması için deneyimleyen bir 'I.şahsın' gerekli olmadığı, fenomenal deneyimlerin özne-bilinçten bağımsız bir varlık tarzlarının olduğu yönünde dolaylı da olsa güçlü bir kanaat sahibi olmamızı sağlar. Kimsenin, hiçbir şahsın fenomenal deneyimi olmayan fenomenal deneyimler mümkündür. (Bu düşünce deneyi argümanı *MM*'da farklı bir şekilde verilmiştir. Bugün olsa yukardaki argümanı tercih eder ve tabii buradaki gibi bırakmaz, daha iyi ayrıntılandırırdım).

5- Bu yönde ikinci bir argüman Hume'cu özellikler taşır. Bu argümanı anlamak için önce bir rüya durumunu ele alalım. Rüyalar beynin bilhassa REM adı verilen nöral aktivasyon döneminde ortaya çıkan fenomenal yaşantılardır. Şimdi rüyaya göre rüyanın diğer fenomenal ögelerini algılayan sizsinizdir. Oysa siz de rüyanın fenomenal dünyasında bir fenomensinizdir aslında ve diğer rüya fenomenlerini algılayan fenomen olamazsınız. Nitekim sabah uyandığınızda rüyadaki algılayan ben'nin siz olmadığını açıkça fark edersiniz. Rüya, içinde sizin de temsil edildiğiniz fenomenal bir bütündür. Aynı şekilde uyanıklık durumunda da rüyada olduğu gibi beynin bazı nöral aktivasyonlarıyla korele bir fenomenal dünya çıkar ortaya. Bu fenomenal dünyada siz de bir fenomensinizdir aslında. Bu durumda bir fenomen olarak sizin diğer fenomenleri deneyimleyerek var eden özne-bilinç olduğunuz söylenemez. Fenomenler, fenomenleri deneyimleyen fenomenler ve deneyimlenen fenomenler olarak ikiye ayrılamaz. O halde fenomenal öznenin olduğuna dair fenomenolojik hiçbir kanıt yoktur. Fenomenolojik özne-bilinç bir mittir. (Bu argümanda öznel idealizm karşısına nesnel idealizm çıkarılmıştır).

6- Üçüncü örneği Güven Güzeldere'nin 'temsili bölünme yanılsaması' adını

verdiği bir argümanını değiştirerek geliştirdim. (Aslında bu argüman *MM'da* 'bilince doğrudan ulaşım' nosyonunu eleştirmek için kullanılmıştır. Ama fenomenolojik bilincin eleştirisi için kullanılmasında da sakınca yoktur). Argümanı anlamak için kuzey Amerika'da yapılan felsefede bilincin Üst Düzey Temsil Teorileri çerçevesinde katmanlı bir yapı olarak düşünüldüğünü belirtmekte yarar var. (Kıta Avrupası fenomenolojisinde bilincin bu üst düzey temsili özelliği ve katmanlı yapısı genellikle 'cogito' ve 'pre-refleksif cogito' kavramlarıyla düşünülür). Üst Düzey Temsil Teorileri de kendi içinde ikiye ayrılır; üst düzey temsili algı modelinde inceleyen fenomenolojik teoriler ve üst düzey temsili dilsel düşünce modelinde inceleyen fenomenolojik teoriler. Şimdi bilincin algı modelini ele alalım. Buna göre bilinç algılayan ve algılanan bilinç şeklinde ikiye ayrılmıştır. Yani bilinç kendini algılamaktadır. Ancak burada şöyle bir güçlük var. Biz sadece algılayan bilincin içeriğini bilebiliriz. Algılanan bilinçse bilinmeden kalır. Demek ki bu bilinç içeriğinin varlığından emin olamayız. Sadece algılayan bilinç içeriğinin varlığından emin olabiliriz. Bu durumda bilincin katmanlı ve hiyerarşik yapısı düşer. Öyleyse bilinç kavramı düşer.

7- Şimdi bir de bilincin dilsel düşünce modelini görelim. Buna göre fenomenal dünyanın dilsel düşünce eşlik eden bölümü ön plana çıkar, farkına varılır. Ancak bu dilsel düşüncenin ardında da algılayan bir bilinç varsa ve fenomenal yaşantıları dilsel düşünceyle eşleyerek ön plana taşıyan oysa, algı modeline getirilen eleştiri dilsel düşünce modeline de getirilir ve bu model de düşer. Çünkü bu durumda dilsel düşünce modeli de kılık değiştirmiş bir algı modeli haline gelir. Yok eğer dilsel düşüncenin ardında böyle bir algılayan özne-bilinç yoksa bazı fenomenal dünya içeriği fenomenler gene dilsel düşünce fenomenleriyle bir özne bilincin müdahalesi olmadan adeta mekanik olarak eşleşiyor demektir ki bu durumda da özne-bilinç nosyonu zaten kendiliğinden düşer. (Bu özne-bilinç merkezli fenomenolojik tezlerin yerine nöro-bilimle uyuşan fenomenolojik bir farkındalık mekanizması ileri sürülebilir. Buna göre fenomenal farkındalığı açıklamak için beynin nöral dikkat mekanizmalarını göz önüne almak gerekir. Kabaca ve kısaca söylemek gerekirse beynin nöral dikkat mekanizmalarıyla aktive olan nöral yapıların korelasyon içinde olduğu feno-

menal yaşantılar fenomenal dünyada farkındalık düzeyinde yer alır tezi ileri sürülebilir. Yani fenomenal düzeyde ortaya çıkan farkındalık nöral düzeydeki dikkat mekanizmalarına dayandırılabilir. Bu durumda farkındalık ya da bu anlamdaki 'bilinç' de bir fenomene, mesela 'ben'e yönelik fenomenal düzeydeki dikkattir ('ben' bilinci) ve altta çalışan nöral mekanizmalarla korelasyon içindedir).

8- *MM'da* elbette daha ayrıntılı enine boyuna tartışılan bu argümanlar fenomenolojik bir özne-bilincin olmadığı yönündeki kanaatimizi güçlü bir şekilde desteklemektedir. Bu durumda fenomenoloji natüralize edilebilir ve nöro-bilimle ilişkilendirilebilir. Nitekim *MM*'da Dennett'in hetero-fenomenolojisine benzer bir nöro-fenomenoloji de önerilmiştir.

9- Böylece fenomenolojinin natüralizasyonu önündeki bir engeli ciddi bir şekilde sarsmış bulunuyoruz. Şimdi *MM*'da gündelik yaşamın naif Kartezyen fenomenolojisinin nasıl olup da bir yanılsamaya dayandığını gösterdiğimi kısaca anlatmak istiyorum. Günlük yaşamın naif fenomenolojisinde dış dünya ve beden deneyimlerimizi maddi gerçeklik olarak düşünürüz. Duygu ve düşünce yaşantılarımızı ise maddi olmayan bir zihnin içerikleri olarak düşünmek eğilimindeyizdir. Böylece Kartezyen etkileşimci düalizme varan veya en azından bu düalizmi haklı görmemizi sağlayan gündelik naif yanılsama doğar. Maddi olmayan zihnimiz bedenimizi, maddi dünya ve maddi bedenimiz de maddi olmayan zihnimizi etkilemektedir. Bu gündelik naif yanılsama hem zihin dediğimiz yaşantıların hem de beden ve dış dünya dediğimiz durumların fenomenal dünyanın fenomenal öğeleri olduğunu hatırladığımızda düşer. Zihin sandığımız şey de beden sandığımız şey de dış dünya sandığımız şey de fenomenal dünyamızdaki fenomenal temsillerdir. Dolayısıyla zihinle maddi beden arasında bir etkileşim olduğu bir yanılsamadan ibarettir. Zihin sandığımız fenomenlerle beden sandığımız fenomenlerse etkileşmemekte, sadece etkileşiyor gözükmektedir. Durumun en iyi açıklaması bu yanılsamayı beyin beden etkileşmesi nöral korelatlarının fenomenal dünya düzeyindeki temsili olarak ele almaktır. (Aslında *MM*'da bu son cümleyi daha kesinlikli ifade edebilmek bakımından yukarda sözünü ettiğim oldukça karmaşık argümanı geliştirmiştim. Ancak bu argüman bu yazı çerçevesinde özetlenemeyeceği için

alınan yolu tanıtan basitleştirilmiş bir versiyonla yetindim burada).

Burada ufak ve basitleştirilmiş bir versiyonunu verdiğim argümanlarla kitabın önüne koyduğu ikinci problemin de çözülebilir olduğunu, yani fenomenolojinin natüralizasyonunun da başarılabilir olduğunu geniş ölçüde göstermiş oluyoruz.

## III. Sonuç

*Madde ve Mana*'da iki soruya yanıt aradım: varlık-olarak-Dünya nedir? Ve: Dünyada-varlık-olarak-ben neyim? Yukarda basitleştirerek özetlediğim argümanlar sayesinde şu sonuca ulaşıyorum. Varlık öznesiz süreçtir ve o halde derin bir anlamda 'ben' yokum. Bir bakıma hazin tabii.

# Bilimlerin Metafizik Ufku Üzerine Realist Bir Söz: Bir Polemik Vesilesiyle Konum Netleştirmesi

Vefa Saygın Öğütle*

Bu yazıya, yakın zamanda Saffet Murat Tura ile Hilmi Yavuz arasında cereyan eden kısa ve kısır polemik vesile oldu.[1] Daha açıkça ifade edersem, *Kampfplatz*'ın bu sayısının editörlerinin bana bir yazı teklifiyle gelmelerinde, daha önce Tura'nın *Madde ve Mana* adlı eserinde geliştirdiği argümantasyona yönelik bir eleştiri yazısı kaleme almış olmamın önemli bir payı var.[2] Ben burada, zamanında geliştirdiğim bu eleştiriyi tekrarlamak yerine, bu eleştirinin teorik temelini oluşturan ve yakın zamanda yayımlanmış bir çalışmamdaki temel argümanları aktarmaya çalışacağım.[3] Değerli editörlere bana bu fırsatı verdikleri için müteşekkirim.

Yine de, izninizle, bu polemiğe dair birkaç söz söylemek isterim. Sözkonusu polemiğin doğurgan bir biçimde ilerlemesinin önündeki en büyük engelin bizzat Yavuz tarafından açılma biçimi/üslûbu olduğunu ilk başta belirtmek gerekir. Ama öte yandan, bu biçim/üslûp sorunu sözkonusu olmasaydı dahi polemik sağlıklı bir biçimde ilerleyebilir miydi? Bu sorunun cevabının da olumsuz olduğunu düşünüyorum. Zira ilgili polemik içerisinde temel olarak, 100 yıldan fazla bir zamana yayılmış *felsefî* bir tartışma olarak vitalizm-fizi-

* Muğla Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

[1] Polemik sırasıyla şu linklerden izlenebilir:
http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/wittgenstein-ve-saffet-murat-tura_1152278.html
http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/bilinc-ve-beyin-iliskisi-uzerine-notlar_2141487.html
http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/zihin-mi-beyin-mi_2145427.html
http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/hilmi-yavuza-mektup_2149322.html
http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/zihin-ve-beyin-turaya-cevap_2152865.html

[2] Bkz. Vefa Saygın Öğütle, "S. M. Tura ile Bir Tartışma: Bilimsel-Metafizik, Ama Nasıl?", *Teori ve Politika*, sayı 58, 2012, ss. 75–87.

[3] Vefa Saygın Öğütle, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi: Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

kalizm tartışmasının bazı tipik argümanlarıyla karşılaştık. Dolayısıyla bu tartışmanın sağlıklı bir biçimde ilerleyemeyeceğine dair düşüncemin başlıca sebebi, tam da bu uzun soluklu tartışma içerisinde mevzilerin ve argümanların taşlaşmış olmasıdır. Başka bir deyişle burada, arayı bulmaya dönük dönemsel girişimlere rağmen, katılaşmış ontolojik tavır alışlar sözkonusudur (dolayısıyla Yavuz aslında polemik açmamakta, pozisyon beyan etmektedir). Dahası, bu tartışmanın verimsizliğinin yarattığı bir bıkkınlık da olsa gerektir; yani bilim felsefecilerinin bu tartışmayı sürdürme hususunda pek de istekli olmadıkları, daha çok kendi pozisyonlarını tahkim etmekle iştigal ettikleri söylenebilir.

Yukarıda sözünü ettiğim Tura'nın *Madde ve Mana*'sına yönelik eleştiri yazımda ise beni asıl ilgilendiren, bu eserin temel argümantasyonunun sosyal bilimlerin ontolojisi açısından belirli implikasyonlar barındırması idi. Bu implikasyonları fark etmem, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*'nin üretilmesi ve argümantatif yapısını geliştirmeye çalıştığım dönemde, elde ettiğim ontolojik kavrayışın bir sonucuydu. Yazının bundan sonraki kısmında, bu kavrayışın temel argümanlarını nakletmeye çalışacağım.

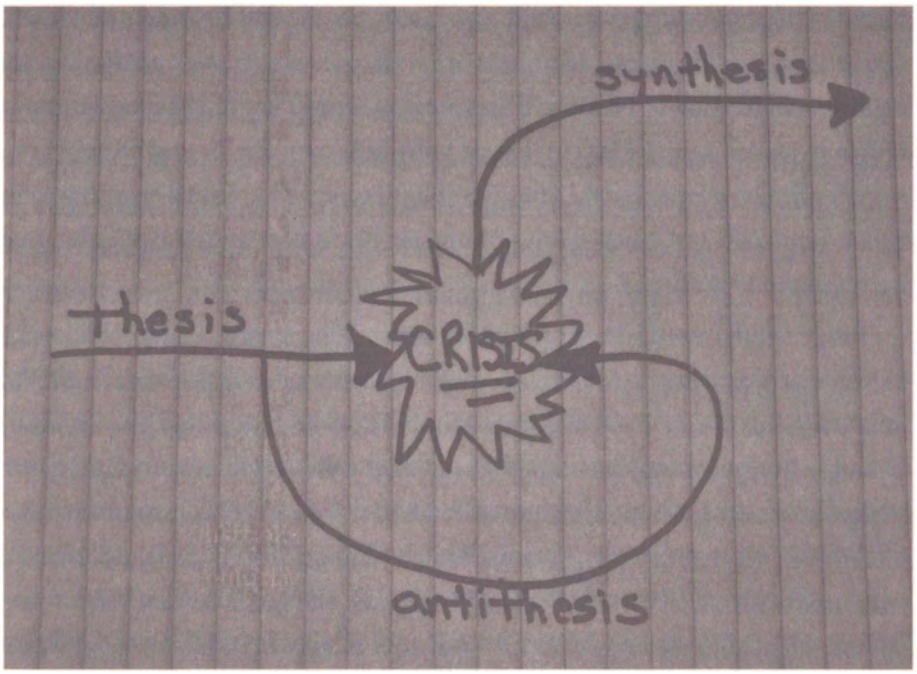
Eleştirel sosyal bilimin 1970'lerde geliştirmeye başladığı, pozitivizme yönelik özgün eleştiri, sözkonusu ontolojik kavrayışın çıkış noktasıdır. Bu eleştirinin su yüzüne çıkmasına sebep olan en önemli gelişme, sosyal bilim açısından "normal bilim" döneminin geçmesi ve bir kriz algısının bilhassa genç sosyal bilimciler arasında yaygınlaşmasıdır. Bu türden kriz dönemlerinde, bilim insanlarının, fiilî empirik çalışmalarında 'bilimsel' bilgi ürettiklerinden kuşkulanmaya başlamalarına ve 'ben ne yapıyorum?', 'neyi inceliyorum?' gibi soruları sormalarına müteakiben, ontolojik problemler gündeme gelir. Artık "ontolojinin bir tarafa epistemolojinin de diğer tarafa konmadığı (...) '*doğal tutum*'u takınmak"[4] imkânsız hâle gelmiştir.

Burada bilhassa Gouldner'ın klasik çalışmasının[5] rolünü zikretmek gerekir; zira 60'lı yıllarda Mills'le başlayan ve 1970'lerin ilk yıllarında[6] oldukça ses

[4] Roy Bhaskar, "Theorising Ontology", *Contributions to Social Ontology* (ed. C. Lawson, J. Latsis and N. Martins), London: Routledge, 2007, s. 192.

[5] Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Heinemann, 1971.

[6] Bkz. C. Wright Mills, *Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press, 1967. Aynı dönemin iki "sosyolojinin sosyolojisi" metnini de tabii ki burada anmak gerekir: Robert W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, New York: Free Press, 1970; Larry T. Reynolds ve Janice M.




getiren Amerikan sosyolojisi ve genel olarak sosyolojik pozitivizm eleştirisi, Gouldner'la birlikte ontolojik bir soruşturmaya dönüşmüştür. Gouldner ve takipçileri, pozitivist sosyolojinin *zımnen* dayalı olduğu ontolojik sayıltıları, taşıdıkları politik implikasyonlar[7] temelinde açığa çıkarırlarken, daha sonra gerçekleştirilecek sosyo-ontolojik çıkarımların da önünü açmış oldular. Çünkü bu, sosyal bilimler açısından, her nerede epistemolojik bir konum alınıyorsa orada (*her anlamıyla ve her düzlemde*) ontolojik bir konum da alınmış demektir, şeklinde özetlenebilecek bir içgörüyü ortaya çıkardı. Ya da farklı bir biçimde söylenirse: "...eğer ontolojiyi epistemolojiye indirgemek mümkün değilse, o hâlde bir ontolojinin olanaklılığının inkâr edilmesi, *zımnî bir ontoloji*nin oluşmasıyla sonuçlanır".[8] Kuşkusuz eleştirel teorisyenlerin geliştirdiği bu sağlam eleştiri, önemli bir kapıyı açmakla ve ilk adımları atmakla

Reynolds (ed.), *The Sociology of Sociology*, New York: David McKay Co, 1971.

[7] Verili toplumun meşrulaştırılması ve ontolojikleştirilmesi, dolaysız-pratik yaşamın ortakduyusal haritalarının bilimsel yöntem düzeyine yükseltilmesi, sosyolojinin bir yeniden-üretim ideolojisine, sosyologun da bir teknisyen-ideologa dönüşmesi gibi politik implikasyonları derinlemesine tartıştığımız bir çalışmamız için bkz. Bekir Balkız ve Vefa Saygın Öğütle, "Sosyoloji, İdeoloji ve İktidar", *Özne*, sayı 14, 2011, ss. 143–167.

[8] Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, London: Routledge, 2008, s. 30.

birlikte, eleştirinin doğal gereğini sistematik bir biçimde yerine getiremedi. Gerekli soru şu idi: Sosyal bilimlerin nesnesi, eğer empiristlerin anlattığı şey değilse, o hâlde nedir? Nitekim Bhaskar, yıllar sonra kendi çalışmalarının temel motivasyonunu açıklarken tam da bunu belirtiyordu: "Sosyal bilimdeki ve sosyal bilimler felsefesindeki *zımnî* ontolojiler beni hiç tatmin etmediği için, *açıktan* ontoloji tartışma ve ontolojinin bir branş olarak itibarını iade etme zorunluluğu hissettim".[9]

Bilimsel bilgi üretiminde ontolojiye konan Kantçı yasağın bu şekilde çiğnenmesi, sadece sosyolojiye özgü değildi hiç kuşkusuz. Sözgelimi daha 1950'li yıllarda Willard Van Ormen Quine, hem bilimsel hem de felsefî teorilerin inşâsında ontolojik yargıların oynadığı can alıcı rolü vurgulamıştır. Quine, her ne kadar bir tür fizikalist olsa da, "evrenin içeriği hakkındaki spekülasyonun bir hokus-pokus değil, tam tersine başarılı bilimsel pratiğin vazgeçilmez bir parçası olduğunu"[10] söylemiştir. Öte yandan, R. Harré gibi realist bilim felsefecileri, bizzat bilimsel etkinliğin belirli ontolojik kavrayışları önvarsaydığını ayrıntılarıyla tartışmış ve modern ontolojinin görevini de, bizzat "doğa bilimlerinin incelenmesi"[11] olarak koymuşlardır. Bilhassa dönemin realist yazarlarının, doğa bilimlerinin mantığını değil de *bizzat doğa bilimcilerin* hangi ontolojik sayıltılar vasıtasıyla *çalıştığını* analizin merkezine alması oldukça önemli bir teorik jest olmuştur.

Ortaya çıkan bu ontolojiye dönüşün [*ontological turn*] yarattığı etki iki uca doğru açılmış, iki problem alanını gözler önüne sermiştir: Bilimlerin nesneleri ve "evren" tasavvurları. Başka bir deyişle, "nesneler" ve büyük harfle "Nesne"... Bunlardan ilki "alana özgü ontoloji"lerin [*domain-spesific ontology*] konusudur (ki sosyal bilimlerin alana-özgü ontolojisi "sosyal ontoloji"dir), ikincisi ise benim bilimlerin "metafizik-ontoloji"si olarak adlandırdığım şeydir. Nitekim *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*'nde benim yapmaya çalıştığım, bu iki problem alanında oluşmuş verimleri birleştirecek bir teorik çerçeve kurma denemesi oldu. Şu iki argümanı birden kapsayacak ve aynı zamanda araların-

[9] Bhaskar, "Theorising Ontology", ss. 192–193.
[10] John Latsis vd., "Introduction: Ontology, Philosophy and the Social Sciences", *Contributions to Social Ontology* (ed. C. Lawson, J. Latsis and N. Martins), London: Routledge, 2007, s. 3.
[11] A.g.e., s. 4.

da bir ilişki kuracak bir çerçeve: Bilimlerin "deneyim alanına girmeyen, algılanamayan" nesneleri vardır ve her türlü bilimsel araştırma, evrenin ne'liğine dair açık ya da zımnî bir kavrayışa sahiptir.

Aslolarak Kantçı yasağa dayanan empirist çerçevenin bir kez dışına çıkıldığında, sosyal bilimlerin, sık sık bir metafor olarak başvurulan fiziksel dünyadaki manyetik alan misali, *duyularla algınabilirlik anlamında değil ama gerçek etkilerde bulunabilirlik anlamında gerçek* nesnelere sahip olduğu net bir biçimde görünür hâle gelir. Bu, aslında, sosyal bilimlerde ciddi etkiler ve vukuflar yaratan pek çok çalışmanın da pratik olarak (yani, kavramsallaştırmaksızın ya da geçici kavramsallaştırmalarla) teyit ettiği bir durumdur. Bunu kavramsallaştırmaya dönük bir teşebbüse girdiğinizde ise artık sosyal ontoloji yapmaya başlamışsınız demektir ki bu etkinlik aslında oldukça basit bir soruyla başlar: Sözgelimi farklı somut konfigürasyonlarla ilgili pek çok araştırmada "patriyarka"nın yol açtığı *nedensel* etkilerden söz ediliyorsa, o hâlde "patriyarka" *nedir*? Buradaki "patriyarka" yerine pek çok nesne *isminin* konabileceği (ismiyle nesnenin kendisini birbirine karıştırmamak koşulu ile) aşikâr olsa gerektir. İşte bu nesnelerin genel adı, sosyal bilimlerde "sosyal yapı"lardır. Sosyal bilimcilerin sahip olduğu birbirinden farklı sosyal yapı tahayyüllerinden bahsetmek hiç kuşkusuz mümkünse de, tüm sosyal bilimciler, sosyal yapılar *var olmasalardı* kişilerin pek çok eyleminin *açıklanamayacağını* bilirler. Yakın zamanda, bu sosyo-ontolojik hususta ayrıntılı bir tez geliştirmeye çalıştım;[12] burada ise bizim için önemli olan, buradaki *indirgenemez* nesnenin (sosyal ontolojinin) yukarıda sözü edilen "Nesne" tasavvuruna (metafizik-ontolojiye) bağlanma biçimidir.

'Metafizik-ontoloji' kavramsallaştırması ilk bakışta totolojik gibi görülebilir ve neden sadece "metafizik" demediğim sorulabilirdi hiç kuşkusuz. Ben, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*'nde, *tamamen amaçlarıma uygun olarak*, metafiziğin Aristoteles'te taşıdığı ikili anlamı birbirinden ayırmayı ve sonra başka bir biçimde yeniden birleştirmeyi önerdim. Bilindiği üzere, Aristote-

[12] Bkz. Vefa Saygın Öğütle, "Reconsidering Real-Actual-Empirical Stratification: Can Bourdieu's Habitus be Introduced into a Realist Social Ontology?", *Journal of Critical Realism*, cilt 12, sayı 4, 2013, ss. 479–506.

les'te metafiziğin bir anlamı "ilk nedenler"in bilgisine ulaşmak iken,[13] diğer anlamı "*on he on*"un, yani "varlık olmak sıfatıyla varlık"ın bilgisine ulaşmaktır.[14] Aristoteles'te ve ardıllarında birbiriyle iç içe olan bu iki anlam, modern dönemde birbirinden ayrışmaya başlamıştır. Dolayısıyla aslında bu dönemde teoloji ile ontoloji birbirinden ayrışmıştır.[15] Tam da bu teolojiden ayrışmış biçimiyle ontoloji, yani *var olanların* bilgisi anlamındaki ontoloji (ki birazdan "evren"i tanımlarken bunu göstereceğim), bilimlerin kendi araçlarıyla *kanıtlayamayacağı* (yani *doğru ya da yanlış* diyemeyeceği) ama bilimsel etkinliğin doğal temeli olan bir *varlık* kipine işaret etmektedir ki onu bilimler açısından "metafizik" kılan da budur. Öyleyse "metafizik", bilimler açısından zorunlu bir düzleme işaret ederken (ki Bhaskar'ın "geçişsiz" boyutunun buna tekabül etmesi *gerektiğini* iddia ettim), "ontoloji" ise bu *bilim-ötesi* düzlemde bir "Nesne" tanımlamak gerektiğine işaret etmektedir. Zira her türlü ontolojik iddia, bir "nesne" tanımlamayı gerektirir.[16]

Dolayısıyla 'metafizik-ontoloji' derken kastettiğim, evrenin ne'liğine dair belirli bir görüş sahibi olmaktır. Bunun bir nevî 'kozmoloji' olduğu da söylenebilirdi (ki buna uygun bir 'kozmogoni'yi de çoğu zaman içerir). Temel iddiam; belirli bir evren kabûlüne sahip olmaksızın, hem doğa biliminin hem de sosyal bilimin *pratik olarak* yapılamayacağıdır. Bu, aynı zamanda, bilimlerin bir metafiziğe sahip oldukları ya da dayandıkları anlamına gelir: Paradoksal

[13] "'İlk nedenler' ifadesinin işaret ettiği inceleme konusu nedir? Muhtemelen pek çok farklı şey; ama burada merkezî olan, Tanrı ya da Hareketsiz Hareket Ettirici'dir" (Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, London: Routledge, 2006, s. 2).

[14] "Öyleyse metafizik, şeyleri, varlıklar ya da varolanlar olarak düşünür ve onların sadece varlıklar ya da varolanlar oldukları kadarıyla sergiledikleri nitelikler ya da özellikleri belirginleştirmeye çalışır" (a.g.e., s. 3).

[15] Ross P. Cameron ["Ontology", *The Routledge Companion to Metaphysics* (ed. Robin Le Poidevin Robin vd.), London: Routledge, 2009, s. 590–591], Latince "onto-logos"tan [varlık bilimi] türetilen 'ontoloji' teriminin, 1613'te, birbirinden bağımsız olarak iki Alman felsefeci [*Lexicon Philosophicum* adlı eserinde Rudolf Gockel (Goclenius) ve *Theatrum Philosophicum* adlı eserinde Jacob Lorhard (Lordardus)] tarafından icat edildiğini, ama Christian Wolff tarafından 1730'da *Philosophia Prima sive Ontologia* adlı eserinde popülerleştirildikten sonra genel dolaşıma girdiğini belirtmektedir.

[16] Metafizik düzlemde bir nesne tanımlamadığınız durumda, bu, ilgili düzlemde *zımnî* bir nesne tanımına sahip olduğunuz anlamına gelir (ki bu, tüm düzlemler için geçerlidir). Nitekim Tura'nın "doğada beliriverdiğini" iddia ettiği "Rasyonalite"yi (ya da aynı anlama gelmek üzere, "nesnel maksat"ı) tam da buradan hareketle eleştirmiş, belirli bir tür Hegel yorumundan aşina olduğumuz bu "nesnel maksat"ın bir tür Tanrı'dan başka bir şey olamayacağını iddia etmiştim.

gibi görünen bir adlandırmayla, *materyalist metafizik*...

Her ne kadar içeriği aşikâr olsa da, yine de "metafizik"in anlamsal içeriğine dair son bir açıklamada bulunmak gerekli olabilir. Burada sözkonusu olan, bir tür bilim-öncesine *geri dönüş* çağrısı değildir (ki metafiziği bilim-öncesiyle özdeşleştirmek bizatihi pozitivizmin alâmetifarikasıdır). Kastettiğim şey, metafiziğin (ve tabii ontolojinin) bilimlerin sayesinde yeni bir içerik kazandığıdır. Yani bizzat bilimsel *pratikler* sayesinde, yeniden 'evren'[17] üzerine düşünmeye başladık; bunu sağlayan bizzat bilimlerin pratikleri oldu. Hem pozitivizme hem de onun Yeni-Kantçı eleştirisine[18] meşrûiyet sağlayan Kantçı engel, böylelikle çiğnenmiş, fiilen geçersizleşmiş oldu: "...bilimin büyük entelektüel başarısı, dünyanın yapısının sağduyusal [ortakduyusal] anlayışın tasavvur edebileceğinden çok daha kompleks olduğunu ortaya çıkarmasıdır".[19]

**[Meseleye bu açıdan bakıldığında, bilimsel pratiklere yön veren iki temel metafizik-ontolojik ('Nesne') kabûlün(ün) var olduğunu görürüz: Kapalı bir sistem olarak evren fikri (ki bunun hem atomcu hem de bütüncü varyasyonları mevcuttur) ve açık bir Bütünlük olarak evren fikri. Materyalist metafizik bu ikisi arasında tek başına bir ayrım çizgisi çizemez çünkü bu pozisyonların her ikisi de materyalisttir.**

Bilimlerin, pratiklerine olanak sağlayan 'evren' tahayyüllerini neden metafizik olarak tanımladığımın açıklaması, yukarıda da değindiğim üzere,

[17] Tam da bu noktada, salt astronomiyle ilgili çağrışımlar taşıyor gibi görünen 'evren' teriminin, 'kâinât'ın karşılığı olarak Türkçe'de yerleştiğine dikkat çekmek isterim. Buradan hareketle etimolojik bir çıkarımda bulunursak, 'kâinât', 'kâin'in çoğuludur. 'Kâin' ise "bulunan, yer alan, mevcut, var olan" anlamlarına gelir. Bu durumda *'kâinât', mevcut olanlar, var olanlar demektir* ve bu, 'metafizik-ontoloji'den kastımı birebir karşılayan bir anlamdır. Her ne kadar Türkiye'nin bilimsel alanındaki uylaşım gereği bu terimi metin içersinde kullanmayacak olsam da, çalışma boyunca 'evren' derken bu anlamı kastettiğimi vurgulamak isterim.

[18] "[Yeni-Kantçılık] empirist bilim tanımını reddetse de, empirist varlık tanımını zımnen devralır. Bu ontolojik miras, en kısa ve öz şekliyle, *'empirik dünya'* kavramına gösterdikleri bağlılıkta kendisini açığa vurur" (Bhaskar'dan aktaran Justin Cruickshank, *Realism and Sociology: Anti-Foundationalism, Ontology and Social Research*, London: Routledge, 2003, s. 97). Başka bir deyişle: "Bilimin geçişsiz ve geçişli boyutları arasındaki ayrım, dünyanın, ona dair deneyimimizle karıştırılmaması anlamına gelir ve dolayısıyla şunu açıkça söylemek gerekir: 'Empirik dünya' diye bir şey yoktur" (Andrew Sayer, *Realism and Social Science*, London: Sage, 2000, s. 11).

[19] Ted Benton ve Ian Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi*, çev. Ümit Tatlıcan ve Berivan Binay, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 156.

herhangi bir bilimin "Ben evreni inceliyorum" diyememesinde yatmaktadır. Evren, bilimsel olarak, yani bilimin araçlarıyla incelenebilir bir şey değildir. Ancak evrenin neye benzediğine dair metafizik-ontolojik bir argüman, her türlü bilimsel bilgi üretiminde zımnen verilidir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, bilimsel pratiklere yön veren iki temel metafizik-ontolojik ('Nesne') kabûlün(ün) var olduğunu görürüz: Kapalı bir sistem olarak evren fikri (ki bunun hem atomcu hem de bütüncü varyasyonları mevcuttur) ve açık bir Bütünlük olarak evren fikri.[20] Materyalist metafizik bu ikisi arasında tek başına bir ayrım çizgisi çizemez çünkü bu pozisyonların her ikisi de materyalisttir.

İlk evren fikrinin altında, Laplaceçı bir evren tanımı bulunmaktadır. Pierre Simon Laplace'a göre; "n-eşitliğe sahip bir n-değişken teorisi, tüm bilimi hesaplamaya-dayalı [*computational*] hâle getirebilirdi. Aslında evreni, devasa bir kapalı sistem olarak düşünebiliriz".[21] Buradaki evren tasarımının doğrudan sonucu, Bhaskar'ın adlandırmasıyla, bir "düzenlilik determinizmi"dir: "Dünya öyle teşkil olmuştur ki, basit bir formülün ('ne zaman bu olursa, o zaman şu olur') her olay için uygulandığı tanımlar sözkonusudur".[22] Bu, kabaca, 'eğer bir şeyi açıklayamıyorsak, henüz göremediğimiz, kayıp bir halka sözkonusudur' diye formüle edilebilecek bir önermeye yol açar ki metodolojik sonuçları can alıcı önemdedir:

> Düzenlilik determinizmi varsayımı, üretkenlik-karşıtı iki gerilemeyi teşvik eder. Öngörülen sonuç ortaya çıkmıyorsa, "kayıp değişken"i bulmak için, ya sistem yeni "etkenler"i içerecek şekilde genişletilmeye devam edilir ya da unsurlar varsayılan atomistik bileşenlerine indirgenir. Bunun nereye kadar gidebileceği hususunda hiçbir rasyonel sınır yoktur. Muhtemelen daha tipik olan ilk durumda sistem, tâ ki *her şeyi içerene* dek, değişkenleri içermeye devam eder. İkinci durumda ise, sisteme içsel hiçbir koşul olmadığı için, indirgeme *hiçbir şey içermeyene* dek sürdürülür.[23]

Burada tanımlanan "kayıp değişken" bulma stratejileri, empirizmin sırasıyla bütüncü ve atomcu versiyonlarına işaret eder. Burada amaçlarımız açı-

[20] Farklı bilimlerin felsefeleri içerisinde bu iki temel evren tahayyülünün muhtelif versiyonlarını bulmak mümkündür.

[21] Peter T. Manicas, *A Realist Philosophy of Social Science: Explanation and Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 37

[22] Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, s. 60.

[23] Manicas, *A Realist Philosophy*, s. 38, italikler bana ait.

sından bizim için önemli olan atomcu varsayımdır; çünkü pozitivist bilim felsefesi metinlerinde bilimsel etkinliğin temel amacı olarak konan "indirgemecilik" tam da bu varsayıma dayanır. Düzenlilik determinizmi bir yandan 'fenomenler arasında yasa-benzeri bağlantılar kurun' metodolojik buyruğunda yankısını bulan, geçici kestirimler sağlaması bakımından pratik ama teoriyle gerçeklik arasındaki ilişki bakımından keyfî yasalar araştırmaya dayalı nedensellik anlayışının kaynağıdır. Öte yandan ve aslolarak, buradan hareketle şu metafizik-ontolojik çıkarıma varmanın daha önemli olduğunu düşünüyorum: *Bir şeyin parçalarına, onu oluşturan şeylere* indirgenebileceği *varsayımı, ancak evren kapalı bir sistem olarak tasavvur edildiğinde mümkün olabilir.* Başka bir deyişle, açık bir sistem olarak evren fikri ile indirgemeci program bir arada savunulabilir değildir.

Açık bir Bütünlük olarak evren fikri, bilim felsefesi içerisinde sistematik olarak realistler tarafından savunulmaktadır. Buna göre evrende olagelen şeyler, eğer Bhaskar'ın verdiği adla "ne zaman bu olursa, o zaman şu olur" formülüne göre olagelmiyorsa, yani "evrende olagelen şeyler eğer işlemeye başlamış doğurgan mekanizmaların tikel bileşimlerinin ürünüyse ve eğer bu mekanizmaların oluşturduğu bileşimler zamanla değişiyorsa, (...) olagelen şeyler, gelecekte olacak şeylerle ilgili sonuçlara sahip"[24] demektir. Argümanı (bilimlerin) metafizik-ontoloji(si) açısından bu sonuca vardıran şey, Manicas'ın deyişiyle bir "tarihsel bilim" olan evrimci biyolojidir.[25] Darwin bize, canlı şeylerin sınıflandırmalı düzenini "saf ve basit tarihsel patika" aracılığıyla anlamanın bir yolunu sunmuştur. Yani türler ve sahip oldukları karakteristikler, adaptasyonlar aracılığıyla açıklanır ve daha önemlisi adaptasyon, (diğer organizmalar da dâhil) çevrenin seçilim taleplerinin tarihsel ardışıklığına verilen bir cevaptır. Nitekim:

> Böylelikle Darwin, var olan şeylere bir düzen formu veya içkin bir amaç veyahut da bir anlam atfetmeye kesinlikle hiçbir gerek olmadığını ve, bu-

[24] A.g.e., s. 37; 39.

[25] Benzer bir dönüşümü, kuantum sonrası teorik fiziğin içeriğinde de izlemek kuşkusuz mümkün olabilirdi. Ancak bu noktada, evrimci biyolojinin bir bütün olarak doğa bilimleri ve sosyal bilimlerde yarattığı paradigmatik dönüştürücü etkiyi vurgulamak isterim. Nitekim sosyal bilim felsefesindeki pek çok yaklaşımın eskimesinin en önemli sebebi, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ilişki üzerine bilgi üretirken fizik temelli bir çerçeveye yaslanmış olmalarıdır.

> rası önemli, hangi türlerin yok olduğu ve hangi türlerin varlığa geldiği hakkında hiçbir zorunluluk ya da kaçınılmazlık biçiminin sözkonusu olmadığını göstermiştir.[26]

Bu noktada, sıklıkla karşılaşılan bir yanlış anlamayı gidermek gerekir. Darwin, *türlerin evrimini açıklamamıştır*. Darwin, ele alınan herhangi bir türün evrimine ilişkin nedensel açıklamalarda bulunmayı sağlayacak bir mekanizma keşfetmiştir: Doğal seçilim mekanizması. Bu ayrım hayatî önemdedir; çünkü eğer doğal seçilimin birebir sonuçlarını açıklamak mümkün olsaydı (yani belirli bir türün nasıl oluştuğu birebir açıklanabilseydi), bu, organizmalar ve organizmaların çevreleriyle ilişkileri hakkındaki tam bilgiye sahip olduğumuz anlamına gelirdi. Eğer bu bilgiye hayatın başlangıcından itibaren sahip olsaydık, evrimin tam istikâmetini yeniden inşâ etmeye başlayabilirdik. Ama maalesef bu tür bir bilgi yoktur ve gelecekte de olmayacaktır. Öyleyse Darwin bize türlerin *empirik tarih*ini anlatmaz, anlatamaz, dahası anlatması da gerekmez; o, bize, türlerin *analitik tarih*ini anlatacak temel mekanizmayı sunar. Bu durum, Manicas'ın isabetli anlatımıyla,

> ...biyolojik fenomenlerin tamamen ya da kısmen nedensiz oldukları anlamına gelmez. Bu, daha ziyâde, bir türün evrimleşmesinin, herhangi bir somut olayda olduğu gibi, (...) sürekli değişen bir konfigürasyondaki bir nedenler çokluğunun ürünü olduğu anlamına gelir (...) Olumsallıklardan bahsetmek, sadece ve sadece, dünyanın klasik fizikte tanımlandığı şekliyle güneş sistemi gibi bir şey olduğuna, tüm kütlelerin ve bunlar arası ilişkilerin hesaba katıldığı ve yeni hiçbir şeyin olmayacağı bir dünyanın sözkonusu olduğuna inanmak için hiçbir sebep olmadığını söylemekten ibarettir.[27]

Burada bir yandan, yukarıda zikredilen nedensellik anlayışının aksine, altta yatan mekanizmaları ifşa etmeye dayalı realist bir nedensellik anlayışı sözkonusudur. Reel düzlemde varlık kazanmış (*belirivermiş*) yapı/nesneler, somut/aktüel ve empirik düzlemlerde nedensel sonuçlar yaratırlar.[28] Sosyal bilimler

[26] A.g.e., s. 39.

[27] A.g.e., ss. 39–40.

[28] Roy Bhaskar'a göre gerçeklik, üç düzleme ayrılır: "Reel" gerçeklik, "somut" [*actual*] gerçeklik ve "empirik" gerçeklik düzlemleri. Bhaskar'ın bu ayrımı koymasında ve bilhassa "reel olan"ı kavramsallaştırmasında, Marx'ın meşhûr pasajı kurucu bir rol oynar: "Eğer dış görünüm ile şeylerin özleri [görünen gerçeklik ile reel gerçeklik] birebir örtüşseydi, bilim diye bir şeye gerek kalmazdı" (Karl Marx, *Capital vol. 3*, London: Lawrence and Wishart, 1966, s. 817, ekler

açısından bu, muhtelif somut/aktüel konfigürasyonların oluşumunda işbaşında olan reel sosyal mekanizmaların araştırılması şeklinde tezahür eder.[29] Öte yandan, asıl meselemize dönersek, bu tür bir "mekanizma" kavrayışıyla Darwin bize, metafizik-ontolojik anlamıyla, bilimsel düşünce içersinde bir *kozmogoni* sunmuştur. Zira Darwin'in teorisi, evrenin *niçin* oluştuğu sorusuna değilse bile, canlı hayatın *niçin* oluştuğu sorusuna bir cevap teşkil etmiştir: Darwin bunu, *yeni* türlerin ortaya çıkma *sebebini* açıklamada kullanılacak bir mekanizma sunmak suretiyle sağlamıştır. Öte yandan Darwin, Doğa'yı 'fiziksel olan'la eşitleyen kavrayışın temel sistematiğini bozarak, doğa bilimleri açısından paradigmatik bir dönüşümün yolunu açmıştır. Çünkü *empirist anlamıyla deneysel* olmayan başarılı bilimlerin var olabileceğini (ki aslında bütün yaşam bilimleri bu sınıfa dâhildir) gösteren bu teori, 'Evren' kavrayışımızı da köklü dönüşüme uğratmıştır:

> Jeoloji ve evrimsel biyoloji gibi tarihsel doğa bilimleri, fenomenleri, açık sistemlerdeki mekanizmalar çokluğunun etkileşimi aracılığıyla açıklarlar. Bu bilimlerin her birinde, bir empirik kontrol unsurunu teori-üretimine ve teori-doğrulamaya dâhil etmek üzere geliştirilmiş (ve çoğu, sosyolojide istatistiğin kullanımıyla doğrudan karşılaştırılabilir olan) teknikler sözkonusudur. Klasik deneysel kapatma, bazı doğa bilimlerinde mevcut olmakla birlikte asla hepsi için geçerli olmayan pek çok teknikten (teknikler kümesinden) sadece birisidir (...) eğer kapatmanın olanaksızlığı bilimsel bir sosyoloji için epistemolojik bir engel [olsaydı], bu durumda aynısı pek çok doğa bilimi için de geçerli olmak durumunda [olurdu].[30]

Bilimlerin bize, dünyanın yapısının ortakduyusal anlayışın tasavvur edebileceğinden çok daha kompleks olduğunu gösterdiğini yukarıda zikretmiştim.

bana ait). Buradaki reel-somut-empirik ayrımına dair Ted Benton oldukça güzel bir tanımda bulunur: "(a) bilimin ortaya çıkarmaya çalıştığı 'reel' mekanizmalar, güçler, eğilimler vs. dünyası, (b) deneysel koşullar altında üretilebilen veya laboratuar dışındaki daha kompleks ve daha az öngörülebilir 'konjonktürler'de ortaya çıkan 'somut/fiili' olay akışları ve dizileri düzeyi, (c) zorunlu olarak sadece b'nin küçük bir alt-seti olması gereken 'empirik' gözlenen olaylar [deneyimler] düzeyi" (Benton ve Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi*, s. 160).

[29] Reel sosyal mekanizmaların somut konfigürasyonların oluşumunda nasıl etkiler yarattığına dair bir öneriyi yakın zamanda sunmuştum. Bkz. Vefa Saygın Öğütle, "Bir Sosyal Mekanizma Olarak Toplumsal Cinsiyet: H. Hartmann'a Eleştirel Realist Bir Yorum", *Doğu Batı*, sayı 63, 2012/13, ss. 45–71.

[30] Ted Benton, "Realism and Social Science: Some Comments on Roy Bhaskar's 'The Possibility of Naturalism'", *Critical Realism: Essential Readings* (ed. M. Archer vd.), London: Routledge, 1998, s. 308, 310.

Nitekim bundan dolayı realist bilim yaklaşımı, empirizmin "yassı ontoloji"si karşısında bir "derin ontoloji" önermektedir. Daha açık bir deyişle gerçeklik katmanlı bir yapıya sahiptir ve farklı bilim dallarının var olma sebebi de budur. Dolayısıyla, kabaca, temel bilim dallarının farklı gerçeklik düzlemlerini ve buralarda işleyen mekanizmaları araştırdıklarını söylemek mümkündür. Ancak tam da bu noktada, şöylesi bir soru formüle edilebilir: Ayrı gerçeklik düzlemlerinde çalıştıkları için "nesneler"i ayrı olan bilimler, hangi aynı genel sayıltıyla hareket etmektedir? Bu soru, metafizik-ontoloji ile alana-özgü-ontolojiler arasındaki bağlantıyı tanımlamayı gerektirmektedir (ki bu tartışma düzlemini, tüm bilim dallarını ilgilendirmesi anlamında "bilimsel-ontoloji" olarak adlandırmayı önermiştim). Buradaki temel tartışma, atomcu varsayımın indirgemeci programı ile açık sistemci realist varsayımın belirivermeci (*emergentist*) programı arasındadır.

İndirgemeci program, "[b]ir düzeyle ilişkili mekanizmaların daha üst düzeylerdeki mekanizmaları açıkladığı kabul edilirse, daha alt düzeydeki bilim yerleştiğinde onun daha üst bir düzeyin yerini alabilmesi[nin] mümkün"[31] olduğunu savunur. Bu program, bilindiği üzere son tahlilde, tüm mekanizmaların bir gün fiziğin temel mekanizmalarına indirgenebileceği inancına yol açar. Benton'a göre indirgemeciliğin işlemesinin önünde üç engel bulunmaktadır. İlk olarak; "daha alt düzeydeki bilim sadece (en fazla) daha üst düzeydeki *mekanizmaların* oluşumunu açıklayabilir. Daha alt düzeydeki bilim bu mekanizmalara sahip yerleşik güçlerin ne zaman ve hangi etkide bulunduklarını açıklamaz". İkinci olarak; "daha üst düzey mekanizmalar oluştuğunda, onların etkinlikleri alt düzey mekanizmalar üzerinde etkilere sahiptir" Üçüncü sebep ise bizzat belirivermenin kendisidir: "...düzeyler ve belirli bilimler arasındaki ilişki, bir ölçüde, daha üst düzeylerdeki varlıkların alt düzey varlıkların özellikleri temelinde gelişen öngörülmeyen özellikler ve güçlere sahip olma biçimiyle açıklanır".[32]

Benton'ın bu saptamaları eğer sosyal ontolojiye tercüme edilirse şu sonuçlarla karşılaşırız: (a) sosyal mekanizmaların nasıl ve nerede etkide bulanacaklarını psikolojik ve biyolojik mekanizmalara giderek açıklayamayız, (b) sosyal

[31] Benton ve Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi*, ss. 161–162.

[32] A.g.e., ss. 162–163.

mekanizmalar, daha alt düzey varlıklar, yani birey-fâiller üzerinde nedensel güce sahiptirler ve (c) bu nedensel güç, birey-fâillerin varsayılan güçlerine atıfla açıklanamaz.

**[Reel ontolojik düzlemlerde beliriveren, varlık kazanan ve bu veçhile nedensel güce sahip olan yapı ve mekanizmalar fikri, bizi sözünü ettiğim, metafizik-ontolojik varlık olmak sıfatıyla açık sistem olarak Evren'e götüren temel bağlantıdır. Başka türlü, Evren'i açık bir sistem olarak tutarlı bir biçimde tahayyül etmenin mümkün olmadığını iddia ediyorum.**

Öte yandan, bilimlerin fiilî pratiği içerisinde kimi zaman indirgemeye başvurulan durumlar vakıadır hiç kuşkusuz. Herhangi bir bilim dalındaki araştırmalar içerisinde fiilen indirgemenin verimli olduğu durumlar sözkonusu olabilir. Dolayısıyla bilimlerin "nesne"lerinin tanımlanmasında belirivermeci bir pozisyon alıyor olsam da, fiilî araştırma içerisinde, ele alınan bütünlüğün indirgenip indirgenemediğini test etmek gerektiğini vurgulamak isterim. Başka bir deyişle, "önerilen indirgemenin, belirivermiş nitelikleri gerçekten baskıladığını ispat[lamadan]"[33] onu salt *a priori* zeminde tasfiye etmek yanlıştır. Bu noktada, bileşkeler (*resultants*) ile beliriverenler (*emergents*) arasındaki ayrımın faydalı olacağını düşünüyorum. Sözgelimi sosyal bilimler alanında 'demografik dağılımlar' ya da 'kitleler', belirivermiş değil bileşke niteliktedirler ve dolayısıyla indirgenebilir karaktere sahiptirler. Bu demektir ki sosyal bilimler, tıpkı demografik dağılım ya da kitle gibi bileşke niteliği gösteren ve dolayısıyla indirgenebilen pek çok şeyi *konu* edinebilir ama bunlar, sosyal bilimlerin, bizzat özerk bir bilgi alanı olmalarını sağlayan *alana-özgü nesne*leri değildirler. Öyleyse şunu söylemek mümkündür: Bileşke niteliği gösteren ve bu veçhile indirgenebilir olan şeyler zaten *nesne* değildir, yani *nedensel güce* sahip değildir ve eğer bir bilimsel bilgi alanının çalıştığı tüm bütünlükler bu anlamıyla indirgenebilir özellik gösteriyorsa, bu durumda o bilgi alanı başlı başına bir gerçeklik katmanında bilgi üretmiyor demektir. Nitekim eleştirel realist çerçeveye göre, bilimlerin ilgili bilim dalını özerk bir bilgi alanı hâline getiren ve indirgenemez nesneleri, ilgili gerçeklik katmanında karşımıza çıkan "reel" yapı/nesne ve mekanizmalardır: "...doğur-

[33] Dave Elder-Vass, *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, London: Routledge, 2010, s. 84.

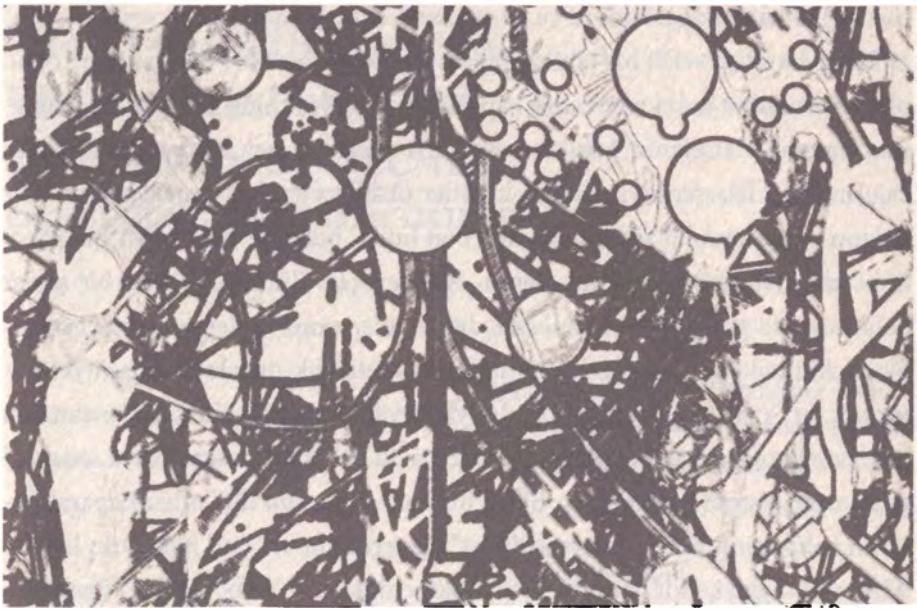
gan mekanizmalar, şeylerin nedensel güçleri olarak var olurlar".[34]

Reel ontolojik düzlemlerde beliriveren, varlık kazanan ve bu veçhile nedensel güce sahip olan yapı ve mekanizmalar fikri, bizi sözünü ettiğim, metafizik-ontolojik varlık olmak sıfatıyla açık sistem olarak Evren'e götüren temel bağlantıdır. Başka türlü, Evren'i açık bir sistem olarak tutarlı bir biçimde tahayyül etmenin mümkün olmadığını iddia ediyorum. Nitekim *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*'nde sosyal bilimlerin alana-özgü-ontolojisi olan sosyal ontolojiden metafizik-ontolojiye varmaya dönük bu girişimi, *belirli türden diyalektik* bir Bütünlük kavrayışına dayandırmış, "Evren, oluş hâlindeki 'nesneler'den müteşekkil, oluş hâlindeki bir 'Bütünlük'tür" sonucuna varmıştım ("kâinat"ın kâin olanlardan, yani mevcut, var olanlardan başka bir anlama gelemeyeceğini tekrarlamak isterim). Bu sonucu başka bir şekilde yeniden ifade edersem: Metafizik-ontolojik açıdan temel soru, "bilimsel incelemelerin sürdürülebilmesi için dünya neye benzemelidir?" sorusudur ve buna uygun olarak, bu boyutta, bilimlerin düzlemleri tanımlanır. Bu demektir ki Evren, bilimsel incelemeleri mümkün kılacak şekilde tabakalaşmış (ve belki de ileride yeni tabakaları ayrıştırılacak) düzlemlerden müteşekkildir. Dolayısıyla metafizik-ontolojiyi, bu tabakalaşmış düzlemlerin oluşturduğu Bütünlük'ü felsefî biçimde kavrama çabası olarak tanımlamak mümkündür. Ama, her ne kadar buraya dek anlatılanlardan aşikâr olsa da, önemli bir ayrımı bir kez daha vurgulamak isterim: Sözünü ettiğim bu zamana bağlı Bütünlük, ki *bilimlerin hakikati*dir, bilim insanlarının ya da felsefecilerin kendi zihinlerinde inşâ ettikleri bir şey değildir. O, empirist anlamda değil kuşkusuz ama realist anlamda *var*dır: "Zamana bağlı hakikat bilmeye değil, varoluşa ilişkin bir idealdir (...) Düşünceye değil, varlığa ait bir hakikattir (...) bir 'bilme nesnesi' değildir".[35]

Metafizik-ontolojik nesne, kullanıldığı bağlama göre "Dünya", "Doğa" vs. isimlerle de karşımıza çıkar (ki bunları, bir bakıma, "Evren"in alt-kümeleri olarak sınıflandırmak mümkündür). Sosyal bilimler bağlamında karşımıza çıkan metafizik-ontolojik nesne ise "Toplum"dur. Bu dediğimin, Toplum'un varlığı ya da yokluğuyla değil, hangi ontolojik düzlemde var olduğuyla ilgili

[34] Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, s. 40.

[35] Alfred Sohn-Rethel, *Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, s. 210.



olduğu aşikâr olsa gerektir. İddiam; Toplum'u, alana-özgü ontolojimiz olan sosyal ontolojide tanımlayamayacağımız ve varlığını ancak metafizik-ontolojik düzlemde savunabileceğimiz yönündedir: *Sosyoloji, Toplum bilimi değildir. Toplum, sosyalbilimsel açıklamada nedensel bir güce sahip değildir. Toplum, bir sosyal bilim 'nesne'si değildir.* Toplum, "...diğer birkaç düzeyden mekanizmaların (psikolojik, fizyolojik/anatomik, ekolojik, kimyasal vb. mekanizmaların) bir araya gelmesiyle oluşan bir mekanizmalar ve süreçler kompleksidir".[36]

Son olarak; metafizik-ontolojik düzlemde tanımladığım ve bilimlerin yöntemleriyle vardır ya da yoktur diyemeyeceğimiz (ki metafizik-ontolojik düzlemdeki hiçbir önermeye doğru ya da yanlış da diyemeyiz) ama bilimsel çalışmaların olmazsa olmaz temeli olduğunu sergilediğim Varlık'la bilim insanlarının nasıl ilişkilendiği hususuna değinmek isterim. Bu, Max Weber'in "bilimin 'kişisel deneyimi'"[37] dediği şeydir. Bunu, şimdilik, geçici olarak, yani genel felsefe yaklaşımına dair bir tutum geliştirmeksizin, Alain Badiou'nün kavramsal çerçevesiyle açıklayabilirim. Badiou, "hakikat kapasitemiz"in dört temel alanda gerçekleştiğinden söz eder: "Bilim, aşk, siyaset ve sanat kapasite-

[36] Benton ve Craib, *Sosyal Bilim Felsefesi*, s. 164.

[37] Max Weber, "Meslek Olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 208.

miz". Hakikat arayışı, Badiou'ye göre, insanı özne hâline getiren şeydir ve "[h]er insan-hayvan, verili bir tekil hakikate katılarak, bu dört tipten birine dâhil olur".[38] Buradan hareketle 'bilim kapasitemiz' ve Bütünlük üzerine odaklanırsak: Badiou, "felsefenin hakikat kategorisi olmadan pek bir yere varamayacağı[nı] (...) felsefenin, sonsuz hakikatler olabileceği fikri olmaksızın pek bir anlamı olmadığını"[39] söylemektedir. Ben buna, belki de Badiou'yü bir parça bükerek, metafizik olarak felsefenin, *bilimler için*, Bütünlük'e dair bir şeyler anlatmıyorsa pek de bir şey anlatmadığını ekliyorum. Öyleyse bilimsel etkinlikte içkin hakikat, buraya dek tanımlanan metafizik-ontolojik anlamıyla Bütünlük'tür. Yine Badiou'nün terimleriyle devam edersek, tekil bilim insanı, bu hakikate katılarak ve ilk "Eureka!"dan beri bu hakikati üreten "olaya sadakat" göstererek "özne" hâline gelir. Bilim insanı, "durumun dili"nden koparak bilimin hakikatini üreten "olaya sadakat" gösterdiğinde, "[bu] hakikatin kaydedilmesini sağlayan bir özne-dili"ni[40] teşkil etmiş olur. Ve böylelikle "özne"sini bulan metafizik, deneyimde *de* tecessüm etmiş olur.

[38] Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 41.

[39] A.g.e., s. 117.

[40] A.g.e., s. 84; 85.

# "Her Yerde Diyalektik": Bir Polemiğin Külünü Yeniden Yakıp Geçmek

Eren BUĞLALILAR ve Barış YILDIRIM*

Halil artık biliyordu hastalığının adını:
göz damarlarının dumura doğru gitmesi.
Yıllardır ağır ağır, birike birike
ve bir gün, bir anda, bir sıçrayışla:
körlük,
Burda da diyalektik,
Halil,
her yerde diyalektik.
Ama belki?
Tedavide yeni bir keşif?
Şifaya doğru sıçrayış?
Ve ölümden önce kaybetmemek aydınlığı...
- Nazım Hikmet, *İnsan Manzaraları*

Francis Bacon, bir keresinde "Eskiyen düşüncelerimizi atarken uyanık olmalıyız. Çünkü ishal gibidir bu iş, iyileri de birlikte gider" demişti. Düşünce tarihi, böylesine beyin ishalleri ve düşünce kabızlıklarının arasında yolunu bulmaya çalışan insanların hikayesi değil midir bir bakıma? Eskinin yeniye nasıl dönüştüğünü ve doğrunun hangi süreçten geçerek yanlış haline geldiğini anlamak, uzun bir bilimsel gelişim ve kanlı bir sınıf mücadelesi deneyimi ile mümkün oldu.

Bilimsel gelişim süreçlerinde rol oynayanlar ya da sınıf mücadelesinin neferleri, tarihsellikten ve toplumsallıktan bağımsız bireyler değillerdi şüphesiz. Bu bağımlılıklarının ürünü olan ama anlamayı mümkün kılan önyargılar, bir yerden sonra biliminsanlarının önüne bir engel olarak dikiliyordu. Fakat yine

* Tiyatrocu; yazar ve çevirmen.

de, benzer bir nesnel gerçeklikle ilgilendikleri ve onun yasalarına tabi oldukları için, doğanın ve toplumların hareket yasalarına ilişkin bazı doğrulara ulaşmaları mümkün oldu.

Marksizm-Leninizm'in en önemli başarısı, geçmişin ve geleceğin irili ufaklı tüm düşünsel mirasını kendine katmak konusundaki ısrarı olsa gerek. Artık bir yanlışa dönüşmüş olan geçmiş doğruları, Bacon'ın bizi uyardığı hataya düşmeden bir kenara bırakmak ve yaşamın içerisinden, gerek kendisinin ürettiği, gerekse de kendisi dışında üretilen yeni doğrularla yoluna devam etmek... Bıçak sırtında bir yürüyüştür bu, çünkü neyin doğru, neyin yanlış olduğuna ilişkin kesintisiz bir eleştiri gerekir. Hazır, onu üretenin öznelliğinden mutlak biçimde bağımsız olan, yani gerçekliği dolaysız bir biçimde yansıtan bilgi yoktur. Dolayısıyla proletarya, kendisi bilgi üretirken de, başkalarından öğrenirken de pasif, sadece gerçeğin gözlemcisi ya da bilginin alıcısı olmakla yetinemez. Doğruyu üretmek için gerçeği eylemiyle değiştirmeli, düşman sınıflar tarafından üretilen bilgiyi öğrenirken onu eleştirerek, yadsıyarak kendi mirasına katmalıdır. Eleştirmek ve anlamak iki ayrı şey değil, birdir.

Diyalektik ve tarihsel materyalizm, bilginin beynimize yansıdığını değil, insanın maddi ve düşünsel eylemiyle bilgiyi yarattığını ileri sürer. Ve bu yaratılan bilgi, belirli bir çağda yaşayan, belirli teknik ve düşünsel olanaklarla sınırlanmış bir insanın ürettiği bilgi olacağına göre, daha baştan yanlışlanacak olmanın tohumunu içinde taşır. Bu yüzden her şeyin karşıtına dönüştüğü, sonsuz sayıda ilişkinin içinden sürekli yeni uzlaşmaların ve çelişkilerin doğduğu, ilk bakışta aklın alamayacağı kadar karmaşıkmış gibi görünen dünyayı anlamamızı sağlayan hem bir *keşif*, hem de bir icattır diyalektik.

Kant'tan beri düşüncenin kategorilerinin varlığın da kategorileri olması gerektiğini; Hegel'den beri bunların aslında kategori değil, kendileri de iç ilişki, çelişki ve dolayısıyla "gelişki"lere sahip "kategori olmayan kategoriler" olduklarını biliyoruz. Dünya bize "beni kategorize etme" diye yalvardıkça, biz kategorilere "ne seninle ne de sensiz" diyor ve daha kullanıldıkları anda eskiyen "kayarkalıp"larımızla bilginin binasını inşa etmeye çalışıyoruz. Bu binanın, modern felsefenin de doğum yeri olan Orta Avrupa katedralleri gibi asla tamamlanmayacağını bilerek.

## Eskinin İçinden Doğan Yeni: Maddenin Diyalektiği

Diyalektik kadar tarihi boyunca farklı anlamlarla yüklenmiş az kavram vardır. Bu yüzden, bu yazı boyunca diyalektiğin bize ne anlam ifade edeceğini, Marksizm-Leninizm tarafından çizilen üç çerçeve yasayla özetlemekte fayda var. Engels diyalektiğin yasalarını üç başlık altında toplar: (1) Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü; (2) Karşıtların birbiri içine geçmesi (birliği); (3) Yadsınmanın yadsınması yasaları. Gerçi çelişkinin yaşamdaki kesintisizliği ve doğaya içkinliği varsayımı hem *Kapital*'de, hem de Engels'in *Anti-Dühring*'inde çok önemli bir rol oynar ama, bunun ayrı bir yasa olarak ele alınması Stalin ve bu külliyatı bir İşçi Üniversitesi ders konusuna dönüştüren Georges Politzer ile gerçekleşir. Onlar bu yasaları da kapsayacak şekilde dört yasa formüle ederler: (1) Karşılıklı etki ve evrensel bağlantı yasası; (2) Evrensel değişme ve kesintisiz gelişme yasası; (3) Nicel dönüşümün nitel değişime yol açması yasası; (4) Karşıtlıkların, çelişkilerin doğaya içkin olması yasası.

Görüldüğü üzere, bunlar özellikle ontolojiye ilişkin tespitlerdir; yani tümü de, bir bilme yöntemi olarak diyalektikle değil de, maddenin ve hareketin doğası olarak diyalektikle ilgileniyormuş gibidirler. Ancak bu yazarlar için epistemoloji ile ontoloji karşıtlığının kendisinin Hegel-öncesi bir felsefi-arkeoloji nesnesinden başka bir şey olmadığını hatırlamalıyız. Hegel'le birlikte bu ikisi arasındaki kadim ayrım kapsanarak aşılmış, meşhur "Çöreğin [varlığının] kanıtı yenmesindedir"[1] formülü ve praksis kavrayışı bu aşmayı verili kabul ederek geliştirilmiştir.

Bu tespitler özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Marksizm'in içinden ve dışından bir dizi eleştiriyle karşılaştı. Bu eleştirilerden en sık rastlananı şöyledir: Diyalektik ve tarihsel materyalizm tanımı yapanlar, doğaya içkin yasaları formüle ettiklerini iddia ederler; oysa doğanın bazı yasalara göre devindiğini söyleyerek (1) doğaya bir yasa koyucu otorite atfetmiş olurlar ve *teoloji* yaparlar ya da (2) doğaya bilinç atfetmiş olurlar ve *teleoloji* yaparlar.

Bu eleştirinin sorunu, yasa ve erek (*telos*) kavramlarının metaforik özelliğiyle başa çıkamamasındadır. Teoloji eleştirisi yasa sözcüğünün doğa bilim-

[1] F. Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Öner Ünalan, Ankara: Sol Yayınları, 1970, s. 28.

lerindeki metaforik kullanımını aşırı ciddiye almaktan; ikincisi ise, ironik bir biçimde, kendi metaforunu uydurup ona aşırı bağlanmaktan kaynaklanıyor.

Şöyle ki: Yasa elbette insan yapısı bir şeydir. Kökeni olan Moğolca "*yasağ*" sözcüğünün hemen hatırlatacağı üzere bir şeyi yasaklamakla ilgilidir. Bu "yasaklar" birleşerek "yasa"yı oluşturur. Böylece bir topluluğun yönetimi, üyelerinin uyması beklenen, uyması *gereken* kurallar külliyatını (*kanon*/kanun) uygular. "Doğa yasaları"ndan bahsettiğimiz zaman, toplumsal bir kavramı alıp doğa-bilimsel bir kavram haline getirmiş, dolayısıyla eninde sonunda bir metafor yapmış oluruz. Metafor bir nesnenin *bazı* niteliklerinin başka bir nesneye aktarılmasıyla ilgilidir; ancak, bu işlem, *tüm* niteliklerinin aktarımı değildir.

Bugün yasa kavramı hukukta olduğu kadar doğa bilimleri tartışmalarında da o denli sık kullanılıyor ki, sanki doğanın bir yasa koyucusu olduğunu imlemekte olduğu düşünülebiliyor. Ama kavrama biraz daha "yakından" bakmak aslında istisnai durumlar haricinde kimsenin böyle bir şey kastetmediğini gösterecektir. Doğada bir yasanın varlığını saptamak, bir tümdengelim işidir. Belki bir gün *Lost* dizisinde ya da *Matrix* filminde olduğu gibi evrensel bir yanlış anlama içinde olduğumuzu keşfedeceğiz; belki bir "Uçan Spaghetti Canavarı" bizim, doğanın doğasında var olduğunu sandığımız bazı işleyiş kurallarını ketçaba bulanmış kalemiyle yazıp bize dayatmaktadır, ama bu türden bir mega-yanılgının bilgisine ulaşana dek doğanın belli "kural"lara göre işlediğini düşünecek ve o "kural"ları kullanarak evler, arabalar ve devrimler



yapmaya devam edeceğiz.

Teleoloji eleştirisi de aynı ölçüde bir metafor istismarına dayanır. Belirli koşullar altında bir A olayının bir B olayını doğuracağı öngörüsü olmaksızın neden-sonuç ilişkileriyle çalışılamaz. Eğer bu ifadeyi, "B olayı A olayının ereğidir" şeklinde düzenlerseniz teleoloji yapmış olursunuz. Oysa bunun böyle olduğunu söyleyen hemen hiç bir Marksist yok. Kimse "Mevcut toplumun nihai amacı komünizmdir" demiyor. Denilen şu: Dünya bir atom savaşında yok olmazsa, insanlığın soyu bir biyolojik silah saldırısıyla tükenmezse, bu toplumsal düzen "Uçan Spagetti Canavarı"nın bir kurgusu değilse, hepimiz rüyada yaşamıyorsak vb. vb. toplum içindeki mevcut çelişkiler bir sonuç doğuracaktır. Bu vakte dek hep doğurdu, ezilen sınıflar egemen sınıflar haline geldi, eski egemen sınıflar ortadan kalktı. Bu en sonuncu kavga da bittiği zaman –yani bitirebilirsek– son egemen sınıf da bitmiş olacak ve insanlık sınıfsız bir toplumda yaşayacak. Burada teleoloji falan yok, siz sadece neden-sonuç ilişkilerinde sonucun öngörülmesini, genel olarak da gelecek zaman kipini erek saptamak sanıyorsunuz.[2] Bu öngörüler yanlış da olabilir ama öngörme silahı insanlığın elinden alınamaz. Bir sonuç öngörmeden belediye otobüsüne bile binmek mümkün değilken, bilim gemisini yürütebileceğini sananlar var.

Bu gibi eleştirilerin sahipleri bununla da yetinmeyip, Marksist-Leninist gelenek içinde bazı ayrımlar icat ederek argümanlarını güçlendirmeye çalışırlar. Buna göre, diyalektiğin yasaları olduğu tezi Marx'ın ölümünden sonra ve ona karşıt olarak Engels tarafından geliştirilmiş ve ortaya bir "Pozitivist Marksizm" geleneği çıkmıştır. Böylece Marx ve Engels arasına teorik bir ayrım da konulmuş olur.

Bu iddia da önceki gibi sallantılıdır ve topal ayağının altına bir takım sözde-tarihsel takozlar sıkıştırılmazsa devrilir. Bu takoz genellikle, aynı davanın iki yoldaşı arasına sözde-kuramsal çentikler sokmak marifetiyle yontulmaya çalışılır. Engels "ikinci keman" olduğunu söyler. Bilen bilir, bir senfoni orkestrasında, ikinci kemanlar birinci kemanla hep aynı partiyi çalmazlar, çoğunlukla ilk partiyi armonik olarak güçlendiren, melodik olarak çeşitleyen başka bir parti çalarlar. Engels'in Marksizm-Leninizm senfonisine özellikle diyalek-

[2] Bu gelecek zaman kipinin yanlış anlaşılması o denli derin ki, "kalkacak" = "bilimsel kılıklı teleolojik yargı" diyor bir sonraki bölümde tartışacağımız diyalektik muhalifi yazar.

tik materyalizm makamından çaldığı ezgi, bu senfoniye armonik bir uyumla eklenir. Engels *Doğanın Diyalektiği* adlı eserini Marx'ın hayatını kaybettiği yıl olan 1883'te yarım bırakmıştı ve zaten uzun bir süredir üzerinde çalışmaktaydı. Diyalektiğin teorileştirilmesi, yazımı bizzat Marx tarafından yüreklendirilen ve kendisinin de bir bölümünü yazarak katkıda bulunduğu *Anti-Dühring* (1878) ile çoktan başlamıştı. Marx böyle bir çalışmayı zaten kendisi yazmak istiyordu; 1868 yılında Joseph Dietzgen'e yazdığı mektupta politik ekonominin yükünden kurtulduğunda bir 'Diyalektik' yazacağını söylemiş ve eklemişti: "Diyalektiğin hakiki kanunları, gizemli biçimiyle de olsa zaten Hegel'de bulunur. Gereken, bu biçimden kurtulmaktır".[3]

Bu iddiaların sahipleri, doğal olarak Marx ve Engels arasındaki sıkı işbirliğini, ve Marx'ın başyapıtı olan *Kapital*'de diyalektiğin dahice kullanılışını da beyaz gürültüyle örtmek isteyeceklerdir. Marksist literatürde zaten yeterince işlenmiş olan bu hususu burada bütünüyle serimlemek mümkün değilse de, birkaç örnek sunmaya çalışalım.

*Kapital*'in birinci cildinde, Marx feodalizmden kapitalizme geçişte sermayenin oluşumunu incelerken, para ve mal sahiplerinin kapitaliste dönüşmesinde diyalektik bir yasanın işleyişini görür:

> Para veya mal sahibinin ilk defa fiilen bir kapitalist haline gelmesi, üretim faaliyeti için yatırılan asgari meblağın Orta Çağın azami meblağını büyük ölçüde aştığı hallerde olur. Hegel'in *Mantık*'ında keşfetmiş olduğu yasa, doğruluğunu, doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da gösterir: sırf nicel değişiklikler, belli bir noktada, nitel farklılıklara dönüşür.[4]

Daha sonra Marx bu yasanın doğa bilimlerinde de geçerli olduğunu göstermek için dipnotta "Laurent ve Gerhardt tarafından geliştirilmiş olan molekül teorisi"ne de atıf yapar. Buna göre farklı özellikler taşıyan atomlar molekül oluşturmak için bir araya geldiklerinde, bu atomların toplamından daha farklı niteliğe sahip bir başka nesne belirir. Dolayısıyla tek tek atomların araştırılması, bunların bir araya gelerek oluşturdukları yeni nesneyi anlamak için yeterli değildir.

[3] Karl Marx, "Marx to Joseph Dietzgen in Petersburg", *Auto Didact Project*, 23 Mayıs 2012. http://www.autodidactproject.org/other/marx_dietzgen1.html.

[4] Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2010, s. 299.

Benzer biçimde, bir para ya da mal sahibinin kapitaliste dönüşebilmesi için elinde "belli bir asgari miktarda para veya mübadele değeri olması gerekir" ve bir kere bu miktara ulaşıldığında, mülk sahibinin elindeki malların ve paraların sermayeye dönüşümü başlar. Sermayeyse, onu oluşturan para ve mülklerin toplamından daha farklı bir özellik kazanır artık.

Diyalektiğin daha sonra Engels tarafından çerçevesi çizilecek olan diğer yasalarına *Kapital*'de yapılan başka atıflar da vardır. Bilindiği üzere, kapitalizmin oluşumunda küçük mülk sahiplerinin mülklerine el konulması ve onların birer proletere dönüştürülmesi süreci büyük önem taşır. Marx bu sürecin gelişimini tarihsel olarak açıkladıktan sonra, çok sayıda küçük mülkiyetin az sayıdaki kapitalistin elinde toplanmasını ve gelecekte de kapitalistin mülksüzleştirilecek oluşunu, yadsımanın yadsınması/olumsuzlama yasasına bağlar:

> Kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist mülk edinme tarzı ve dolayısıyla kapitalist özel mülkiyet, bireyin kendi emeğine dayalı özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır. Ne var ki, kapitalist üretim, bir doğa yasasının şaşmaz zorunluluğu ile, kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır.[5]

Marx diyalektik yasaların gerek meta içerisindeki kullanım değeri ve değişim değeri çelişkisinde, gerekse de emek sermaye çelişkisinde içkin oluşunu pek çok örnekle anlatır. Örneğin, herkesin mülk edinme hakkı olduğunu ve emekle sermaye arasında eşit bir değiş tokuş gerçekleştiğini ileri süren kapitalizmin işleyişinde de bu çelişkiyi görür. Kapitalistler güya herkesin mülk edinme hakkı olduğunu savunmuşlar ve bunu yasalaştırmışlardır. Ancak bu pozitif yasa, kaynağını kapitalizmden alan çelişkiler barındırır bünyesinde. Bu mülk edinme ve sözde emekle sermaye arasındaki eşit değiş tokuş yasaları sayesindedir ki, mülksüzlerin sayısı ve sömürü çoğalmaktadır. Kapitalist sistem dikkatli gözlenirse, der Marx, özel mülkiyet yasasının "kendi iç ve kaçınılmaz diyalektiği ile kendisinin tam karşıtına dönüştüğü açıkça görülür".[6]

Bu alıntılardan üç sonuç çıkarmak mümkün. Birincisi, Marx ve Engels, Lenin, Stalin, Mao ve Politzer hattının çeşitli momentleri arasında yapılmaya çalışılan ayrım yapaydır; proletaryanın ideolojisini ve onun mücadelesini güç-

[5] A.g.e., s. 729.

[6] A.g.e., s. 564.

lendirmek yerine, güçten düşürmeye hizmet eden art niyetli bir girişim olarak başlayan şey, bir akademik jonglörlük kültürüne dönüşmüştür. Hemen eklemeliyiz: Bu ayrımların yapaylığı, bu düşünürlerin bir ve aynı öznenin farklı tarihsel dönemlerdeki mistik tezahürleri falan olduğu anlamına gelmez. Elbette her biri birer eylemci olan bu isimlerin kendi siyasi-eylemsel bağlamlarında birbirinden farklı siyasi ve dolayısıyla felsefi gündemleri, buna uygun olarak da farklı vurguları vardır. Bu gündem ve vurguların araştırılması başka şeydir, bunlar arasında "epistemolojik kopuş"lar icat etmek başka.

İkinci ve bizim tartışmamızda daha da önemli olan sonuç, Marksizm'in ustalarının diyalektiğin yasalarının nesnelerde ve onların ilişkilerinde içkin olduğu sonucuna ulaştıkları ve çözümlemelerini bu doğrultuda yaptıklarıdır. Bunun "değişim" denen ve diyalektik olmaksızın anlaşılamayacak olan olgunun evrenselliğiyle nasıl bir bağlantısı olduğunu göreceğiz.

Üçüncü sonuçsa bizi bir sonraki başlığa götürecek. Gerçeklik, diyalektik bir hareket içinde olduğuna göre, onun bilgisi de ancak aklın benzer bir şekilde işletilmesiyle üretilebilir. Ne var ki bu, görünüşte, çelişkili bir savdır. İnsanlar diyalektik düşünce tarzı ortaya çıkmadan çok önce maddenin hareketine ilişkin kimi doğrulara ulaştılar. Günümüzde de pek çok biliminsanı, diyalektiğin yasalarını bilmeksizin keşiflerde bulunuyorlar. Bunu ilerleyen sayfalarda tartışacağız, ancak Engels'in *Anti-Dühring*'deki şu sözünü akılda tutalım:

> İnsanlar diyalektiğin ne olduğunu öğrenmeden çok önce, diyalektik olarak düşündüler; tıpkı nesir kavramı var olmadan çok daha önce nesirli konuştukları gibi. Ne olduğu öğrenilinceye değin, hem kafamızın içinde, hem de doğada ve tarihte bilinçsiz olarak işleyen yadsınmanın yadsınması yasası, açıkça ilk kez Hegel tarafından formüle edildi.[7]

Demek oluyor ki, diyalektik yalnızca doğaya içkin bir özellik olarak değil, aynı zamanda evreni insan için anlamlı kılmanın bir aracı olarak kavranmazsa bu açıklamalar yetersiz kalır. Zira doğanın kendi tarihine ve yasalarına sahip olması gibi, insan da insanlığını tarihsel bir süreç içinde, hem fiziksel hem de düşünsel bir çaba harcamak zorunda olduğu bir mücadele sayesinde kazandı. Anlam ve kültür basitçe doğadan devşirilmedi.

[7] Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, Ankara: Sol Yayınları, 2010.

Hem bir keşif, hem de bir icat olarak diyalektik demiştik. Şimdi de diyalektiğin ikinci yönüne, bu "icada" bir göz atalım.

## Yanlışa Dönüşen Doğru: Bilmenin Diyalektiği

*Kapital*'e yazdığı ünlü önsözde Marx'ın, diyalektiğin ontolojik değil de, epistemolojik yönüne dikkat çektiği bilinir. Sayısız kere alıntılanan bu önsözde Marx, kendi diyalektik yönteminin Hegelci diyalektiğin tam karşıtı olduğunu söyledikten sonra, çünkü, der diyalektik hem var olanı, hem de onun olumsuzlanmasını aynı anda anlamamızı sağlar ve "diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır; çünkü, diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir".[8]

Fakat yönteme yapılan tüm vurguya rağmen, Marx'ın ontoloji ve epistemoloji arasında gidip geldiği de görülebilir: Var olanlar sürekli olumsuzlanır; tüm biçimler hareket halinde, kimi yanlarını kaybederek diyalektik bir dönüşüm içerisindedirler ve bunu da yine diyalektik yöntem sayesinde kavrarız. Aksi takdirde gerçeklik ve bilinç arasındaki mevcut boşluk kapanmak bir yana, sürekli büyüyecektir.

Peki, Marksizm-Leninizm, gerçeklikle insanın bilinci arasındaki bu çelişki konusunda neler söyler bize? Bu çelişki daimi midir? Yoksa günün birinde, maddenin ve hareketin bilgisini tam olarak anlayıp, bu çelişkiyi ortadan kaldırabilecek miyiz?

Nesnenin ve onun bilgisinin tam bir bütünlüğüne, yani mutlak doğruya duyulan özlemin tarihi çok gerilere gider. Esasında idealist felsefenin en önemli özelliklerinden biri, mutlak doğrunun imkânlılığı ile ona asla ulaşamayacak olmamızın melankolisi arasında sürekli gidip gelmesidir. Asla uzlaşmazmış gibi görünen bu iki uç, aslında aynı yanlış varsayımda hemfikirdirler: Mutlak doğrunun varlığı.

Marksizm-Leninizm, daha baştan, mutlak doğrunun ya da onunla ilişkili mutlak bir varlığın mevcudiyetini reddeder, dolayısıyla ona ulaşmanın mümkün olup olmadığı tartışması konu dışı kalır. Sürekli değişen, dönüşen yani

[8] Marx, *Kapital*, ss. 28–29.

kendisini yadsıyan gerçeklik, ona ilişkin doğruları da sürekli yanlışlar. Bugün bir bilgi olarak kabul ettiğimiz şey, yarın bu niteliğini yitirecektir. Dolayısıyla gerçekliğin bilgisi, sürekli ve iradi olarak yenilenmek, geliştirilmek durumundadır.

İnsanın bilinciyle, gerçeklik arasında daima kapatılmayı bekleyen bir boşluk duracaktır. "Genelin çelişkili bir anlamı vardır; genel cansızdır, bulanıktır, tam değildir vb. vb. Fakat somutun bilinmesine doğru atılmış bir adımdır" der Lenin, "çünkü somutu tam olarak hiçbir zaman bilemeyiz". Bir başka yerde bu fikri şöyle tamamlar: "teori olsa olsa asıl olanı, genel olanı gösterebilir, yaşamın karmaşıklığı konusunda yaklaşık bir fikir verebilir".[9]

*Anti-Dühring*'de Engels ve Marx da insan bilgisinin tamamlanmamışlığı üzerine bir bölüm ayırmışlardır. İnsanın düşüncesinin egemen olduğu, yani somut gerçeklikle birebir örtüştüğü iddialarına karşı çıkar Engels:

> Her bir bireyin kendi düşüncesiyle elde ettiği bilginin egemen olmasına gelince, böyle bir şeyden bahsedilemeyeceğini ve önceki tüm deneyimlerin bize şunu gösterdiğini biliyoruz: Böylesi tüm bilgiler istisnasız her zaman iyileştirilmesi gerekmeyen, ya da doğru olan şeylerden çok daha fazla iyileştirilebilir şeyler barındırır içinde.
>
> Diğer bir deyişle, düşüncenin egemenliği bir dizi hiç de egemen olmayan düşünceye sahip insan tarafından; koşulsuz bir hakikat iddiasında bulunan bilgi, bir dizi göreli hata ile gerçek kılınır. Birinin [düşüncenin egemenliği] ya da diğerinin [koşulsuz hakikat taşıyan bilgi] tam olarak gerçekleşmesi ancak sonsuz bir insan varoluşu aracılığıyla gerçek kılınabilir.[10]

Sonsuz madde ve enerjinin ve bunların sonsuz değişiminin bilgisinin de sonsuz olduğu Lenin tarafından da onaylanacaktır: "İnsan doğayı bir bütün olarak, tamamlanmışlığı, 'dolaysız bütünselliği' içerisinde anlayamaz = düşünemez = yansıtamaz; insan buna ancak soyutlamalar, kavramlar, yasalar, dünyanın bilimsel bir manzarasını yaratarak vs. vs. sonsuzca yaklaşabilir".[11]

Bir yöntem olarak diyalektik ve tarihsel materyalizm, bize sürekli bunu

---

[9] Y. Krasin, *Devrim Sürecinin Diyalektiği*, çev. Kemal Kuraksız, Ankara: Konuk Yayınları, 1979, ss. 171–172.

[10] Engels, *Anti-Dühring*, s. 151. (Tercümede düzeltmeler yapıldı y.n.).

[11] V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 38. Moscow: Progress Publishers, 1976, s. 182.

hatırlattığı için "özünde eleştirici ve devrimcidir" Biz ne zaman evreni ya da toplumu anladığımızı, onun bilgisine ulaştığımızı düşünsek, diyalektik bize "senin anladığını ve düşüncende, kavramlarında dondurduğunu sandığın şey, daha o andan itibaren değişmeye başladı bile" diye fısıldar. İnsan tarafından üretildiği andan itibaren doğru bilginin içindeki yanlışla mücadelesi başlar, sonunda gerçekle çelişkili bir hale gelir ve bir yanlışa dönüşür, Cemal Süreya'nın "Ve artık değişmezlik kazanmış/Yanlış bilgi" dediği şey olur. Bilim tarihi, yeni ve gerçekliği daha iyi yansıtan doğruların, eski doğruların yadsınmasıyla, kapsanıp aşılmasıyla üretilmesinin hikâyesidir bir bakıma.

**[Marksizm bir yandan gerçeği olduğu gibi gören, tarihsiz "Kartezyen bir özne" varsaymakla suçlanır, ki bunun böyle olmadığını anlatmaya çalıştık. Öte yandan da Marksizm'in diyalektik olmayan bir bilimin, gerçeği anlayamayacağını söylemesine itiraz edilir.**

Buradan da görülebileceği üzere, diyalektik ve tarihsel materyalizm bilhassa iki şeyi reddeder: (1) İnsanın, tarihsel ve toplumsal (ki bunun içinde sınıfsal, kültürel ve üretici güçler vs. bileşenleri vardır) yüklerinden bağımsız olarak evreni ve toplumu *olduğu gibi* bilebileceğini; (2) İnsanın gerçekliğin pasif bir alıcısı olduğunu, dolayısıyla bilginin *olduğu gibi* bizim beynimize yansıdığını.

Aksine, insan ancak tarihsel ve toplumsal yükleri olması, yani bir öznelliğe sahip olması itibariyle, tarihin ve toplumun dışında durduğu için değil, onun tam ortasında bulunması sayesinde nesnel bilgi üretebilir. Ve bilgi, dalda olgunlaşan elma gibi, doğada olgunlaşmaz. Bilgi insan tarafından kesintisiz ve etkin bir şekilde tekrarlanan uygulama, deney ve kavramsallaştırma, ilişkilendirme ve eleştirme mesaisinin ardından şekillendirilebilir.

Şimdi savlarımıza bir katman daha ekleyelim ve biraz dolaylı yoldan yürümek pahasına, bunu daha da açalım: Marksizm-Leninizm'in "burjuva bilimi" ve "proleter bilim" kavramlaştırmasına yönelik itirazın temeli de bu çıkarımların anlaşılmamasında yatar. Bu itiraza göre Marksizm bir yandan gerçeği olduğu gibi gören, tarihsiz "Kartezyen bir özne" varsaymakla suçlanır, ki bunun böyle olmadığını anlatmaya çalıştık. Öte yandan da Marksizm'in diyalektik olmayan bir bilimin, gerçeği anlayamayacağını söylemesine itiraz edilir.

Bizce sorun burjuva ya da proleter bilim kavramlaştırmasında değil. Esasında bu kavramlaştırmaya yönelik karşı çıkışın kendisi, pozitivizmi ve Kartezyen özne varsayımını yeniden üretmeye adaydır. Bilgiyi yaratma iddiasında olan kişilerin tarihten, toplumsallıktan ve sınıfsallıktan bağımsız biçimde, bir takım "nesnel" bilimsel prosedürleri kullanarak "nesnel" bilgiye erişebileceklerini kabul etmek anlamına gelir bu.

Marksizm-Leninizm'in buna yanıtı, dünyaya ilişkin bilimsel bilginin ancak diyalektik bir bakış açısıyla sağlanabileceği olur. Bu diyalektik yöntemse proletaryanın ve onun biliminsanlarının tekelinde değildir. Engels'in de dediği gibi, insanlık diyalektiğin yasalarının açık bir şekilde ortaya konulmasından çok önce, diyalektik bir biçimde düşünmeye başlamıştı. Çünkü, doğanın diyalektik işleyişi, insanları da böyle düşünmeye zorlamıştı diyebiliriz.

Einstein'ın ünlü formülü $E=mc^2$ 1905 yılında ortaya kondu. Kütlenin enerjiye dönüşümü 20. yüzyıl başında bir kanun olarak benimsenmeden çok önce, enerjinin ve maddenin korunumuna dair ilk tezler ortaya atılmıştı. Fakat enerji ve maddenin, birbirinden ayrılamayacağının ve bu ikisinin birbirine dönüştüğünün kesin bir bilgi haline gelmesi için diyalektiğin uygulanması gerekiyordu. Einstein madde ve enerjinin ya da uzay ve zamanın birliği teorilerini ileri sürerken, Marksist diyalektiği hiç bilmiyor olabilirdi. Ama maddenin ve hareketin yasaları, onu metafizik ayrımları bir kenara bırakmak ve karşıtların birliğini tanımak zorunda bırakmıştı. Doğa, küçük-burjuva sınıf kökenine sahip bir biliminsanını, hiç değilse laboratuvarda proletaryanın felsefesi yönünde düşünmeye mecbur etmişti.

Engels'in Einstein'dan neredeyse otuz yıl önce *Anti-Dühring*'de diyalektiğin yasalarına dayanarak madde ve hareketin/enerjinin birbirinden ayrılmaz olduğu tezini ileri sürmesi, ancak bir fizikçi olmadığı için bunu net bir şekilde ortaya koyamaması bizi düşündürmeli. Elbette diyalektik bir ispat aracı değildir, ispat ancak pratikle sağlanabilir. Bununla birlikte, diyalektik yöntemin bir kılavuz olarak bilinçli bir uygulamasının, metafizik düşüncenin biliminsanını sapabileceği yanlış yollardan kurtaracağı apaçık. Üstelik bu fazlasıyla güncel bir sorun. Her gün, birlikte diyalektik bir bütün oluşturan karşıtlıkların birbirinin karşısına konulduğunu, sonra da bu sallantılı kurgunun "optimizasyon,

karşılıklı denge, ödünleşme" gibi düşünsel takozlarla sağlama bağlanmaya çalışıldığını görüyoruz.

Bir bilim insanının diyalektik yöntemi açık ya da zımni bir şekilde benimsemediği halde laboratuarında diyalektik davrandığı fikrinin yanlış anlaşılmaya ve/veya hiç anlaşılmamaya açık olduğunu kabul etmeliyiz. Diyalektik, yöntemler içinde herhangi bir yöntem olarak görülürse, neden başka bir yöntemin değil de onun, bilim insanına malum olduğunu anlamak güçtür. Oysa diyalektik, tıpkı neden-sonuç, zaman-mekân kategorileri gibi doğanın var oluşunun ve doğayı bilmenin ön-koşullarıdır, doğaya sonradan yapıştırılan bir şablon değil.

Diyalektik nedir gibi tehlikeli bir soruya verilebilecek en güvenli yanıt, onun, değişimi anlamanın yöntemi olduğudur. İnsanlık tarihi Parmenides-Heraklitos karşıtlığından bu yana bir *şey*in nasıl olup da *değiş*ebileceği sorusuna yanıt arıyor. Zira *şey* ve *değişim* kavramları birbiriyle çelişkili duruyor. Değişimi bir çizgi olarak düşünürsek o çizginin parmak bastığımız iki farklı yerindeki şey(ler)in (diyelim ki 5 yaşında çocuğun ve 50 yaşındaki ihtiyarın) aynı *şey* olduğunu neye dayanarak iddia edebiliriz? Sofistler'den Hume ve Kant'a uzanan iki bin yıl bu soruya (tarafların ve takipçilerin felsefe tarihi bilgilerine güvendiğimiz bu tartışma bağlamında envanterini çıkartmayı malumatfuruşluk addedeceğimiz) farklı yanıtlar verdi, ancak bu yanıtların hiçbiri değişimin hesabını tatmin edici bir şekilde veremedi. Ta ki Hegel'e kadar.

Hegel'in düşünce tarihinde kendi yerine dair söyledikleri ağızda kekremsi bir tat bırakır. Çünkü hem düşünceyi nihayet ait olduğu tahta oturtmaya gelmiş bir ahir zaman peygamberi, hem sadece zamanı gelmiş bir görevi gerçekleştiren herhangi bir düşünce işçisi gibi davranır. Hem literatürün gördüğü en ağır dillerden biriyle yazar, hem tüm insanlığın zaten sahip olduğu bir bilgeliği dile getirdiğini imler. Bu çelişkili görünen konumları açıklayan şey diyalektiğin işte bu hem ontolojik hem epistemolojik niteliğidir (bu yüzden de diyalektik söz konusu olduğunda bu ikisi arasına Çin setleri inşa etmeye çalışanlar, "tarih öncesi" bir çabanın müdavimidirler.)

Dünya diyalektiktir, hep öyle olmuştur ve birçokları da onu öyle bilmiştir. Çünkü dünya değişir ve bir *substratum* aynı kalırken birçok şeyin değişmesi-

nin hesabını vermenin karşıtların birliği ve nicelik-nitelik geçişleri hariç bir yolu yoktur. Bu noktada Hegel'i aşmaya çalışan herkes Hegel'in gerisine düşer. Hegel ancak Marx'la, Tin idealinin yerine tarihin somut erkek ve kadınlarını koyarak aşılabilir (tıpkı Marx'ın da ancak Lenin'le aşılabileceği ve aksi her çabanın gerisin geri Marx öncesine düşeceği gibi). Ancak bu aşma, diyalektiğe pek dokunmaz, değişim *süreci* yine diyalektiğin yasalarıyla anlaşılmak durumundadır, değişen şey değişimin *mekanizması*, hadi o terimi kullanalım, "töz"üdür. Nasıl, neden ve sonuç kategorileri olmaksızın bilim yapılamazsa, diyalektik, yani değişimi anlamanın bir yolu olmaksızın da bilim yapılamaz. Tabii ki bir bilim insanı bütün nedenlerin en büyük nedeninin tanrı olduğuna, elektronları atomun çevresinde tutanın meleklerin eli olduğuna inanabilir; yine de atomu parçalamak için kendi eline güvenmek zorundadır. Hiçbir olayın diğerinin nedeni olmadığına, sadece birbirlerini takip ettiğine yürekten inanan Hume'cu farmakologlar da mevcut olmalıdır, ama yine de bunlar, laboratuarlarında, kuğuların hepsini beyaz, asetisalisilik asit moleküllerin ise siklooksigenaz aktiviteyi inhibe edici olduğu kabul ediyor olmalıdırlar; bu bil-



gisinin bir gün bir siyah kuğu ya da etkisiz aspirin tedavisi tarafından yanlışlanabileceğini bilerek.

Diyalektik yöntem elbette değişimin varlığını teslim etmekten ibaret değildir; üzerinde ustalaşılması, her bilimsel ve toplumsal gelişimde yeniden keşfedilmesi ve uygulanması gereken bir felsefi araçtır. Mekân diye bir şey olduğunu bilmemiz bizi mimar yapmayacağı gibi değişim diye bir şey olduğunu bilmemiz de bizi diyalektisyen yapmaz. Ancak, iskambil kâğıtlarından yapılan kuleyle Pisa Kulesi sonuç olarak aynı statik ilkelere göre davrandığı için, hepimiz gündelik hayatımızda ve gündelik düşünmemizde diyalektikten epey pay alırız. Bu payı bilinçli olarak aldığımız ve diyalektik sanatında ustalaştığımız ölçüde yapacağımız bilim "daha tam" olacaktır, ama asla "tam" olmayacaktır.

Safını proletaryanın yanında belirlemiş düşünce, her alanda olduğu gibi bilim alanında da diyalektik materyalist davranır. Bugünün uzmanlık adacıklarından oluşan bilim coğrafyasında proleter bir bilim insanının burjuva bilim insanından farklı davranması gerektiğini anlamak kolay değildir. Öyle ya, proleter mühendis, hesaplamalarını yaparken, enerjinin korunumu yasasından muaf mıdır mesela? Oysa bilimin bugünkü kompartımanlara bölünmüş hali geçicidir. Yalnızca doğa bilimlerinin farklı dalları değil, doğa bilimleri ile sosyal bilimler de aralarında giderek daha fazla ilişkiler kuracaktır ve proleter bilimin görevi hem tek tek bilim alanlarında hem bilimin genelinde bu bütünlüğe doğru daha fazla ilerlemektir. Çünkü Hegel'in dediği gibi "hakikat bütündedir" ve parçada ona erişebileceğini düşünenler, ideolojinin karanlık odasındaki negatifleri dünyanın resmi sanmaya devam edecektir (bu bütünlük meselesine en sonda geri döneceğiz).

Tekrarlayalım, yanlış olarak çıkarsanabileceği üzere, Marksizm-Leninizm'in 'proleter ve burjuva bilimi' ayrımı, bilimin yalnızca proletaryanın tekelinde olduğu ve burjuvazinin kurumlarında çalışan biliminsanlarının tespitlerinin beş para etmediği anlamına gelmez. Marksist-Leninistler kendi akıllarının "egemen akıl" olduğunu, yani dünyanın tüm ve tam bir bilgisine sahip olduklarını hiç iddia etmediler. Nesnesine hakkıyla eğilen ve (Marksist-Leninistlerin ortaya koyduğu biçimiyle olsun bilinçsiz bir biçimde olsun) diyalektik yöntemi işleten biliminsanları da, kendi alanlarında insanlığın bilgi

**Bu koşullar altında Marksist-Leninistlerin ve mücadele içindeki devrimcilerin dışarıdan dogmatik ve katıymış gibi görünmek pahasına, kendilerine 'yeni' diye sunulan fikirlere daha şüpheyle yaklaşması normal. Pek çok kişinin o denizlere hevesle açıldığını, ama bir daha hiç geri dönmediklerini gördük.**

birikimine katkı yaptılar ve yapmaya devam ediyorlar.

Marx ve Engels, proletaryanın dünya görüşünü oluştururken, Antik-Yunan, Roma ve Ortaçağ'ın egemen sınıflarının düşünürlerinin yaptıkları çıkarımlardan, Adam Smith, Ricardo, Spinoza, Hegel, Fourier ve Saint-Simon gibi burjuva ve düşünürlerden, Darwin ve Lavoisier gibi burjuva biliminsanlarının bulgularından yararlanmıştı. Bu biliminsanlarının tümü, eksikleri ve yanlışlarıyla birlikte, doğanın ve toplumun işleyişindeki diyalektik yasaları işaret ettiler. Burada önemli olan, doğrularla yanlışların pratiğin sınavına ve aklın eleştirisine kesintisiz olarak tabi tutulması meselesidir.

Aynı biçimde, Marksist-Leninistler 21. yüzyılda sosyal bilimler ve doğa bilimi alanındaki gelişmelere gözlerini kapatamazlar. Sosyal bilimler alanında yapısalcılıktan post-yapısalcılığa, ilişkiselcilikten feminizme dek, insanlığın bilgi mirasına önemli katkılar yapan ancak burjuva ve küçük-burjuva bir niteliğe sahip pek çok eser, yaklaşım vardır. Bunlar içinde azınlıkta da olsa nesnesine ciddiyetle eğilen, kısmen proletaryanın ideolojik etkisi altında bulunan, içgüdüsel ya da bilinçli bir şekilde diyalektiğin kanunlarını araştırmalarına uygulamış olanlar elbette olacaktır. Bunları 'burjuva bilimi' diye kestirip atmadan, titiz bir bilim işçiliğiyle içlerindeki doğru potansiyelini devşirerek kendi Marksizm-Leninizm'imize, proletaryanın bilimsel mirasına katmamız gerekir. Ve aslında bu hep böyle olmuştur.

Mesele, şurada burada dağılmış olan, burjuva idealizmiyle harman halde bulunan, dolayısıyla çeşitli sapmalar içeren tüm bu fikirlerin hak ettikleri değeri, yalnızca Marksist-Leninistler'in elinde bulacaklarının kabul edilmesidir. Yalnızca mücadele içerisindeki devrimciler bu bilgilere sahip olmaları gereken bütünlüğü sunabilirler. Yoksa Marksist-Leninistler dışında ve onlardan habersiz üretilen bilgi, bilgi değildir demek, zaten halk sınıflarının gücünün küçümsenmesi anlamına gelir.

Ancak defalarca doğrulanmış olan kaygılarımız var. İdeolojilerin eşit bir şekilde rekabet ettiği bir dünyada ve çağda değiliz. Egemen sınıfların bütün düşünsel kontrol araçları ve ağır silahlarıyla ezilen halkların üzerine çullandığı ve onların yegane silahları olan ideolojilerini kırmaya çalıştığı bir çağdayız. Ezilen halklara ve sınıf mücadelesine sempati duyan aydınların örgütsüzlüğüyse had safhada. Doğru bilginin garantisi olan kolektif üretim yok denecek kadar az ve bireysel üretim neredeyse bir norma dönüşmüş. Ne yazık ki, halkın aydını olmaya soyunan biliminsanları baskılar, soruşturmalar ve tutsaklıklarla ya da daha beteri, eleştirmeye giriştikleri burjuva ideolojisinin bir uzantısı haline gelip, daha yolun başında, bu mücadeleden tasfiye ediliyorlar. Burjuvazinin akademileri, üzerine düşen görevi yerine getiriyor.

Bu koşullar altında Marksist-Leninistlerin ve mücadele içindeki devrimcilerin dışarıdan dogmatik ve katıymış gibi görünmek pahasına, kendilerine 'yeni' diye sunulan fikirlere daha şüpheyle yaklaşması normal. Pek çok kişinin o denizlere hevesle açıldığını, ama bir daha hiç geri dönmediklerini gördük. Biz bütün denizlere açılmak ama kendi denizlerimize su taşımak; gezdiğimiz her yerde güverteye attığımız "kendi sandalyemiz"de oturmak istiyoruz. Bu sandalyenin bir ayağı güçlü bir şekilde diyalektiğin üzerine basıyor. Bu yüzden diyalektik tartışmasını mümkün olan bütün açılardan yapmak çok önemli.

Bu tartışmalardan iki yıl önce başlayan biri, çeşitli nedenlerle yarım kaldı. Bir sonraki bölümde, yazımızda bir "stilistik kopuş"u da göze alarak o tartışmayı hatırlamak istiyoruz.

## Tanrı Polemos'a Adağımızdır: Bu Oyunda Yokuz

Niçin yarım bıraktın
Neden bırakıp gittin
Bir yangının külünü
Yeniden yakıp gittin
- Şemsi Belli

Aristophanes, *Barış* oyununda Tanrı Polemos'u bağları yakıp şarapları döktüğü ve şarkıları böldüğü için cezalandırır. Bizse dostlarımızla şarap içip şarkı söylemeyi tercih ettiğimiz ve bu tercihimizi de sık sık gerçekleştirdiğimiz halde, onlarla yaptığımız tartışma, adını düpedüz "savaş" anlamına gelen bu

tanrıdan alıyor.

Fark edildiği üzere, bu noktaya kadar bütün söylediklerimiz bir polemiği varsayıyordu. Aslında iki polemiği: Biri Barış Yıldırım'la Güney Çeğin arasında siyasette değişim teması etrafında dönen; diğeri Eren Buğlalılar'la Vefa Saygın Öğütle arasında diyalektik materyalizm/"pozitivist Marksizm"i masaya yatıran bu polemikler *Praksis*, *Birgün Kitap*, *Haber Fabrikası/Fraksiyon*, *Turnusol* gibi dergi ve portallerde yürüdü. Bunlara yapılan katkılar *Emrah Göker'in İstifhanesi*'nde Polemos kategorisi altında derlenmiş durumda.[12] Buraya kadar olan kısımda tartışmayı özetlemektense argümanlarımızı derlemeyi, bir anlamıyla polemiğe taze bir başlangıç olanağı sunmayı tercih ettik.

Tartışmanın bütün momentlerine, tarafların hepsi, yakın dostlar olduğumuzu vurgulayarak başladı, çünkü öyle. Dost eleştiride gerek. Biz, hem fikirlerimize hem de tartışmayı yürütme tarzımıza yönelen eleştirileri bu düsturla, memnuniyetle karşıladık. Ama bizim de eleştirilerimiz var.

Bu bölümde, bunlardan birine, Vefa dostumuzun söylemine hakim olan bir zaafa bakacağız. Eninde sonunda bir tartışma yazısının hakkını vermeli ve polemiğe girmeliyiz; tanrı Polemos *adak* bekler. Dostumuz dilerse bu kısmı, kendisinin bizim için yaptığını söylediği şey, bir "prototip" serimi ya da "bir tipin teşhiri" olarak görebilir.

[12] Burada birçok momenti olan bir tartışmanın argümanlarını listeleyip hem yazıyı okunurluk sınırlarının dışına itmek hem de karşı tarafın fikirlerini eksik/yanlış yansıtmak riskini almamak için okuru bu tartışmalara göndermemiz gerekiyor: http://istifhanem.com/category/08-halil-ibrahim-sofrasi/polemos/ (kısa URL: http://goo.gl/xNjbcV.) Burada tüm metinlerine ulaşılabilecek tartışmanın akışı özetle şöyle: Bu satırların da yazarlarından olan Eren Buğlalılar; Vefa ve Güney'in *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* kitabını *Praksis* için değerlendirirken, ve bu yazının diğer yazarı Barış Yıldırım; Güney'in bir yazılar üçlemesine cevap verirken metinlerinin akışına birer parantez açarak "pozitivist Marksizm" etiketinin idealizme ve metafiziğe bel verdiğini ve her iki dostumuzun düşünce çizgisinde bu felsefi zaafın izlerinin okunduğunu söylediler. Yani biz onları diyalektik materyalizmden metafiziğe ve idealizme meyil vermekle eleştirirken, Vefa da bizim diyalektik materyalizm dediğimiz şeyin aslında "Pozitivist Marksizm" olduğunu söyledi. Polemiğin devamı Vefa ve Eren arasında sürdü. Barış, akademik takvimin bir azizliği yüzünden daha sürecin başında saha kenarına çıkmıştı. Eren ve Vefa ise tartışmayı belli bir yerden sonra sürdürmediler. *Kampfplatz*'ın bu tartışmayı yeniden hatırlama önerisi üzerine yarım kalmış bu tartışmalara geri dönmeye karar verdik. Vefa yazılarında ikimizin birden düşüncelerine yöneldiği ve bizim diyalektik materyalizme dair görüşlerimiz birbiriyle örtüştüğü için katkımızı tek bir yazıyla sunmaya karar verdik. Bu yazıda akademik teamülden bir parça sapıp, polemiğin önceki safhalarında ortaya çıkan üsluba bağlı kalarak taraflara ön isimleriyle referansta bulunacağız. Aksi, kendi sesimizin kendi kulağımızda yapay ve samimiyetsiz çınıltılar oluşturmasına neden oluyor, ki samimiyetin teamülden önemli olduğuna inanıyoruz.

Bizim eleştirdiğimiz "prototip"in zaafı, kendi koyduğu sınırlara âşık olmasıdır. Ona göre bir tartışmada yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenler kaskatı bir şekilde önceden belirlidir. Eren bir kitap değerlendirme yazısı yazıyorsa polemiğe dönüşebilecek iddialarda bulunmamalıdır, zira "kitap değerlendirme yazısı ile polemik yazısı, içeriğinden üslubuna kadar, iki ayrı yazı türüdür". Hadi bu yazı yazıldı, derginin editörleri onu yayımlamamalıdır. Eren çok istiyorsa bunun için ayrı yazı yazmalıdır, yoksa "usulsüzce, korsan polemik açmış" olur. Diğer yandan, Barış ve Güney tartışırken Barış, "kısırlaşmaya mahkûm ve [Vefa'nın] kesinlikle dahil olmayacağı bir polemik" başlatmıştır, Güney buna "gerekli cevabı" vermişse de "cevabı gereksiz yere" vermiştir, öyle ya, verilecek cevap var verilmeyecek cevap var ve bu tür ayrıntılı cevap verme algoritmalarının hepsi Vefa'nın usuller kitabına olduğu gibi bizimkine de kazılı olmak zorundadır; kazılı değilse, editör olsun, yazar olsun, hatta müttefik olsun, ayarı yer. Barış bir eleştiriye cevap veriyorsa bu "gayrı-aklî (yani, ya safî duygusal ya salt iman beyan etmeye yarayan) bir tutumun parçasıdır; kendisi bir görüşü savunuyorsa bu, usulüne uygun bilimsel bir tartışmadır.

Zaten galiba Vefa dışında düşüncelerini güçlü bir biçimde savunan herkes mümindir. Vefa tartışma yapar, başka hemen herkes "münazara" yürütür. Vefa'nın "gerçek dertleri" vardır, muarızları "oyun" oynar. Vefa "bilmeden sallıyormuş imâsını hazmedemez" ama biz hazmetmek için Talcid almalıyız. Bir fikrine karşı çıktıysak bu, Vefa'nın külliyatını yahut o külliyattan şu ya da bu makaleyi "doğru dürüst okumadığı"mızdandır. Bazen nezaketi elden bırakır: "Okumayacağını anlamış durumdayız, ama hadi yazayım..." tonunda azara girişir. Küçük-burjuva akademik dünyanın bazı teamüllerini, üstelik onların Vefa tarafından algılanan şeklini çiğnediğimize göre iyi bir dersi hak etmişizdir. "Bilim zanaatına çıraklık" dediği aslında kendisine çıraklıktır.

Bu koskoca hüküm kalıbının içinde bir içerik mevcut mudur? Hayır, bu tartışma makinesi şöyle çalışır: Bir düşünceyi keyfince tarif et, meşrebince mahkûm et, bas kurşunu infaz et. Mesela Barış, Politzer'in bir devrim şehidi oluşundan bahsetmişse bu "Öyleyse Politzer ne dediyse doğrudur" imasını taşır. Hâlbuki zaten Politzer eleştirisine niyetlenenlerin dişe dokunur bir içerik üretemedikleri, yani bu eleştirilerin redd-i miras beyanından öte bir anlam ta-

şımadıkları çoktan söylenmiştir; burada bir usul isteri varsa, önce bu boşluğu doldurmak, yok önceden doldurulmuş biz fark etmemişsek, onu hatırlatmaktır. Bunun yerine eleştiri basitçe tersine çevrilir: "Asıl sen..."

Keşke tek sorun tartışma tarzında olsaydı. Bu düşünceyi takip ettikçe, kategoriler arasına gerilen keyfekeder tel örgülerin yalnızca usule dair olmadığını görürüz. Bir "teorik düzlem" vardır bir de "politik düzlem"; bir "bilim" vardır bir de "felsefe"; bir şey ya ontolojik olarak ya epistemolojik olarak çözümlenmelidir ve bir şeyin hem ilkinin hem ikincinin alanına girmesi olacak şey değildir. a = a, daha ne? Sanki bu dünyaya gelen son mantıkçı Aristoteles'tir, sanki Hegel hiç yazmamıştır ve herkes tartışmalarını Sosyal Bilimler Fakülteleri'nin bölüm başkanlarının oda kapılarında yazan disiplin adlarına göre yapmak zorundadır.

Vefa tartışmaya nadiren girdi sunar. İşe, diyalektik materyalizmi Diamat diye "kısaltmak"la başlar. Sanattaki avangard tutumla tarihsel avangardları aynı sanmak kadar sorunlu bir şeydir bu. Bu bilinçli kafa karışıklığı tartışmamızın özünü etkilemiyor. Çünkü biz, Sovyetler'deki Diamat geleneğinin de ana hatlarıyla Marksist-Leninist gelenekle uyum içinde olduğunu savunmaktayız. Ama yine de Vefa'nın el çabukluğu marifet diyalektik materyalizmi Diamat'la değiştirme numarasını yutmadığımızı kayıt düşelim. Biz diyalektik materyalizm deyince Marx-Engels-Lenin-Stalin-Mao-Politzer vd. hattında bir sürekliliği kast ediyoruz, Vefa, "Diamat" deyince Stalin'in 30 sayfalık broşürüyle[13] Politzer'in ders notlarını[14] kast ediyor.

Vefa'nın bir sonraki adımı Diamat'ın bilim olmadığını ilan etmektir, ama döngüsel bir argümanla: "Diamat bilim değildir, çünkü bilimlerin kendine has teknik ve kriterlerini kullanmaz." Öyle olsun. Peki nedir bu teknik ve kriterler? Görünüşe göre, "teknik" icat ya da keşifte bulunmak; "kriter" doğrulanmak ya da yanlışlanmaktır ("Marksist Popper'lar yaratmayalım" mı diyordu biri?) Bize göre, mesela, *karşıtların birliği*, düşünce tarihinin en büyük keşiflerinden biridir, üstelik gayet de yanlışlanabilir: Herhangi bir süreçte o sürecin

[13] Joseph Stalin, *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, çev. Zeynep Seyhan, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2009.

[14] Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1996.



karşıtının nüvelerinin bulunmadığı tanıtlanabilirse diyalektiğin bu ilkesi çürütülmüş olur; Parmenides denedi, Adnan Oktar deniyor. Öte yandan bilimin icat yapmak gibi bir görevi yoktur, o işe kızkardeşi teknoloji bakar. Ama zaten neden Vefa'nın keyfi tanımına bağlı kalalım ki? Bilim, dünyayı bilmenin bütün yollarıdır, bir üniversitenin departmanlarının listesi ya da indekslenen bir derginin içindekiler tablosu değil.

Ancak Vefa, imkansızı başarır ve zerrece ilerletmediği tartışmayı çıkmaza sokmayı başarır. Diyalektiğin bazı "kaba savunuları"nı Yin-Yang'a benzettiyse, biz bu teşbihi argüman niyetine kabul etmeliyiz. Bir şey hem felsefe, hem ideoloji hem bilim olamaz iddiasına tanık olarak "bilim ve sosyal bilim felsefesindeki kapsamlı çalışmalar"ı sunduysa davamızı düşürmeliyiz. Olmadı Vefa'yı değil "doğa bilimcileri ikna" etmeliyiz, çünkü o bunların hepsini, en azından "kapsamlı çalışmalar" yapanları tanımaktadır ve bunları istediği an aleyhimize şahit yazabilir. Zaten Vefa, sağolsun, zihnindeki tahtada kendisiyle oynadığı oyunda pata kalan satranç oyuncusu gibi, tartışmayı bizim adımıza yürütüp sonuçlandırır. Bu tartışmayı usulüne uygun yapmak istiyorsak önce

şunu savunmalıyız, sonra bunu, sonra da olsa olsa öbürünü. Hepsine karşı da kanıt gibi duran totolojilerini ve şahit gibi duran (büyük X'le) Bilim'i masaya sürüverir. Bu yüce mahkeme karşısında bize de ikna olmaktan yahut kıldan ince boynumuzu (aynı yazıda kendi sandığı gibi "birkaç kez" değil tam 15 kez iman/mümin demeyi başarmış) Vefa'nın etiketine uzatıp mümin olduğumuzu kabul etmekten başka yol kalmaz. Bir dogmaya iman etmekten daha kötüsü varsa insanın kendisine iman etmesi olmalı...

Oysa tartışmada üslup meselesine bu kadar duyarlı dostumuzun akıl yürütmesi birçok durumda saman kuklaların karşısına çıkartılmış bolca *argumentum ad populum*'lardan ibarettir. "Sovyet mezalimi"ne uğramış birkaç isim; "Bugün alanımızda [sosyoloji] Diamat'ı bütünlüklü olarak savunan ya da en azından bilimsel bir teori olarak uygulamaya çalışan araştırmacı kalmamış gibidir" türünden sanal nüfus sayımları; kendisi dâhil hiçbirimizin amatör meraklısı bile olmadığı birkaç bilim dalından muğlâk örnekler; bolca okuma listesi... Akademik geleneğin, "kavramlarını tanımla" düsturuna bile uymaz. Bütün fikrî mimarisini felsefe, bilim, ideoloji, diyalektik materyalizm gibi kavramların farkları üzerine kurduğu halde (o felsefedir bilim değildir, beriki politikadır kuram değildir vs.) bunların hiçbirini tanımlama zahmetine girmez.

Aslında Vefa'nın diyalektiği yalnızca nasıl tanımladığı değil nereye koyduğu da net değildir. Hepten çöpe mi atmalıyız; yalnızca epistemolojik amaçlarla mı kullanmalıyız; diyelim öyle yaptık, Kant öleli olmuş 200–210 yıl, ontolojide karşılığı olmayan kategoriyi epistemolojik olarak nasıl kullanacağız? vb. birçok sorunun cevabını bulamayız. Görünüşe göre diyalektiği hepten çöpe göndermekten yanadır ama bir türlü de dili varmaz. "Marksist" değil de "mantıkçı" pozitivistler gibi davranıp bu akıl yürütme hatlarının her birini sembolik mantık ağaçlarıyla çürütmek ilginç olabilirdi; hem yanlışlanabildiklerine göre bilimsel iddialar olduklarını da görmüş olurduk!

Ama ne buna gerek var, ne de birbirimize okuma ödevleri vermemize. Verecek olsak da, kendi yazılarımızdan başlayamayacak kadar bilimsel alçakgönüllülüğe sahibiz ve Vefa'nın yazdığımız her şeyi tastamam anlayabileceğine eminiz. Biz de onu anlıyoruz. Sorun onun referanslarını bilmiyor olmamız

değil, onlarla onun kadar ilgilenmiyor olmamız. Başka türlü teori yapma yolları da vardır. Ve o başka yollardan yapılan teorilerin pratiği dünyanın üçte birini değiştirmiştir, Vefa'nın beğendiği "usule uygun" teorininse bir fakülte yönetimini olsun değiştirmişliğini duymadık.

**Teori yapılacaksa şu anda Batı Avrupa akademilerinin konferans salonlarında ve hakemli dergilerinde saptanan "*hot topic*"ler ve kavram listeleri etrafında, ağdalandıkça müphemleşen –aslında müphemleşmek için ağdalanan– dille yapılmalıdır.**

Acı olan, böyle bir alternatifin akla bile getirilmek istenmemesidir. Teori yapılacaksa şu anda Batı Avrupa akademilerinin konferans salonlarında ve hakemli dergilerinde saptanan "*hot topic*"ler ve kavram listeleri etrafında, ağdalandıkça müphemleşen –aslında müphemleşmek için ağdalanan– dille yapılmalıdır.

Bizi oynamaya davet ettiği akademi oyununun kuralları saptanırken ezilen sınıfların kuramcılarına sorulmamış olduğunu –onlar o sırada kurşuna dizilmekle meşguldüler–; akademik "usul"ün "sembolik üretimi"nin burjuvazinin üniversitelerinde yapılıp yukarıdan aşağıya dayatıldığını elbette bilir, ama her şeyin sınıflar arası ilişkilerle ilişkili olduğunu kendi kitabıyla gösterdiği bir dünyada, bilim üretiminin sınıfsal olduğunu göz ardı etmeyi tercih eder: öyle ki, proleter biliminsanları ile burjuva biliminsanları arasında "uygulamaya geçirdikleri bilimsel teoriler açısından ... *paradigmatik* bir fark olmadığını" söyleyebilir. Gerçi Vefa "proleter bilimi yoktur" iddiasını Sovyetlerle sınırlı tutar, ama bunun başka yerlerde olabileceğini düşünmemiz için hiçbir sebep de göstermez. Böylece *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* yazarlarının birinden bilimin bu ilişkisel gerçekliğin bir parçası olmadığını, sınıflar ve ideolojiler üstü olduğunu öğrenmenin buruk hazzını yaşarız.

Şimdi bizden, sanki bu çelişkiler hiç ortada yokmuş gibi; sanki Vefa'nın bize sunduğu şeyler okuma listeleri değil de argümanlarmış gibi davranıp kolay anlaşılmaması için özel olarak kurgulanmış bir dille kalem oynatmamız isteniyor. Vefa'yı tekrarlayalım: "Bu oyunu oynamak istemedik ve hâlâ da istemiyoruz." Biz, onun aksine, bu oyunu "oynuyormuş gibi" de yapmayacağız, çünkü tiyatro kuramının rahle-i tedrisatından geçmiş kişiler olarak, oyunun

zaten "–mış gibi" yapmak olduğunu biliyoruz. Oynuyormuş gibi yaparsanız oynuyormuş gibi yapmış olmazsınız, oynamış olursunuz.

## Tartışmaya Bir Girdi: "Bütünlük" Meselesi

Bizden ateşli sözler bekleyen Polemos tanrısına adağımızı sunduğumuza göre, sonsöz yerine, içerikli bir tartışma yapmayı deneyebiliriz.

Vefa'nın tartışma hattının meseleye pek girdi sunmadığını söylerken bir miktar haksızlık ettik. Zira ikinci yazısının ('Olmayan Konumlar, Aranmayan Yanıtlar') sonunda, o sıkıcı "Mario" metaforlarına bir son verdikten sonra, "bütünlük" meselesine dair kısa, ağdalı ama önemli bir tartışmaya giriyor.[15]

Bir sosyolog olarak konunun onun ilgisini çeken yanı, doğa bilimleri ile sosyal bilimler, birey ile toplum arasındaki bütünsel ilişkiye açabileceği kapıdır. İnsan bilinciyle doğa bilimleri arasında kurulabilecek ilişkilerin en önemlisi, kuşkusuz insan beynindeki fiziksel/kimyasal süreçlerle bireyin zihni arasındakidir.

Dostumuz, bu meselede, tam da bilimsel olarak işine yarayacağı bir noktada diyalektik "alet"ini elinden kaydırarak[16] "Bireyi ve onun zihnini, fiziksel ve kimyasal parçacıklara indirgeyemeyiz; ama bireyi ve zihnini açıklama çabasında, bu parçacıklar arasındaki etkileşimlere dikkat yöneltmeliyiz" gecesine düşürüyor. Bu gecenin bir analoğunu da "toplumsal kendilikleri bireylere ya da birey topluluklarına ... indirgeyemeyiz; ama [onları] açıklama çabasında, parçacıklar arasındaki etkileşime dikkat yöneltmeliyiz" diyerek birey-toplum meselesinin üzerine geriyor.

Bunlar –Hegelci anlamda– "gece"lerdir, çünkü bu "dikkat"in nasıl yöneltileceği sorusuna cevap verilmediği takdirde "biraz ondan biraz bundan" ortayolculuğundan başka bir şey söylenmemiş olur ve kendimizi "bütün ineklerin kara göründüğü gece"de buluveririz. O gecede şeylerin birliği vardır ama aralarındaki ayrım yoktur. Hakikat bütündedir ama o bütün ancak "ayrımları içinde birlik"se diyalektik bir bütündür.

[15] Vefa bu tartışmayı (çevirmeni de olduğu) Roy Bhaskar terminolojisiyle yapıyor. Biz, *Philosophy and Literature* dergisinin "Kötü Yazma Yarışması" galiplerinden (http://goo.gl/Sk5oll) olan yazarın idiolektine başvurmadan buradaki derdimizi anlatmaya çalışacağız.

[16] Elden kayarak işlediği materyalin içine düşebilecek bir şey olarak kuramsal alet metaforu Catherine Bell'den (*Ritual Theory, Ritual Practice*).

"Ayrımlar arasındaki etkileşime nasıl bir dikkat yöneltilmeli?" sorusunun cevabı diyalektik materyalizmdir. O çok gözden düşürülmüş "belirleyicilik" kavramıyla bir anlam ihtiva eder hale gelen temel/tali ilişkisi ile dikkatin nereye, ne kadar, nasıl hasredileceği meselesi bir ve aynı şeydir. Materyalist, insan zihnini incelerken onun maddesi (beynin fiziksel/kimyasal süreçleri) ve düşüncesi arasındaki ilişkide; toplumu incelerken onun maddesi (Marx'ın deyimiyle "gerçek erkek ve kadınlar") ile onların soyutlamaları (sınıflar, uluslar vd.) arasındaki ilişkide madde taraflarına belirleyicilik atfedecektir (bir başka soyutlama düzeyinde, örneğin ideolojiyi tartışırken, bu kez madde tarafı, toplumsal sınıflar olabilir). Diyalektikçi ise bu belirleyiciliğin bir "indirgeme" olmamasını sağlamak üzere, denklemin tali teriminin de temel terimi kadar önemli olduğu, ikinci kemansız bir senfoninin senfoni olmayacağı uyarısını yapacaktır. Aslında aynı kişi olan bu ikisi böylece bir fenomenin diyalektik momentlerini ortaya koyabilir (Marx'ın dâhice meta çözümlemesi, kimi zaman neredeyse Hegel'le aynı cümleleri kullanarak, tam olarak bunu yapar). Bu elbette tarihin belirli bir anında eriştiğimiz bilgi düzeyiyle zihnin ya da toplumun bütün sırlarının çözülebildiği anlamına gelmez; ama beyin ile zihin, bireyler ile toplum arasındaki ilişkilere bakarken elimizde muazzam bir bilimsel araç olduğu anlamına gelir. Aracın işleyeceği ampirik materyal zenginleştikçe fenomenin çok daha tam bir resmine yaklaşırız.

Diyalektik, ondan pek hazzetmeyen Vefa dostumuzun da ihtiyaç duyduğu ve de sıklıkla kullandığı bir araçtır. İlişkisellik dediği birçok yerde (ama her yerde değil), aklında diyalektik, en azından asıl olarak diyalektiğin nesnesi olan bir mesele vardır. Onun diyalektiği bazen vulgar, bazense, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, düpedüz agnostiktir. Ama oradadır. O ilişki deyince bir görüngüyü tanı(mla)dığını düşünür, oysa sadece görüngünün diyalektik niteliğini saptamıştır, bu diyalektiğin momentlerini görüngünün kendi iç çelişkilerinden yola çıkarak açımlamak, yani inceleme nesnesini gerçekten incelemek, önünde duran asıl iştir.

Okuma listesi verme tavrını çok gözden düşürdük, tenzil ettiğimiz rütbeye inmek istemeyiz, ama dostumuza bizim de bir okuma önerimiz olacak: Hegel. Belki çoktan okumuştur, o zaman yeniden okumasını diliyoruz. Bu bü-

yük idealistin zalım cümlelerinde, "gerçek" olduklarına yürekten inandığımız "dertler"ine bazı "yanıtlar" bulabilir çünkü.

# Cumhuriyet ve Proletarya Diktatörlüğü: Siyasal Uzamın Konjonktürel Projeleri

Kansu YILDIRIM*

## Giriş: Bir Özdeşliğin Yanlışları

Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) önde gelen entelektüel isimlerinden Kemal Okuyan'ın oldukça "manidar" bir günde, 29 Ekim 2013 tarihinde kaleme aldığı "Marx Cumhuriyetçiydi!"[1] başlıklı makalesi sol/sosyalistler arasında bir tartışmaya yol açtı. Tartışmalar, Karl Marx'ın kuramsal hattının iğdiş edilmesi ve siyasal pratik açıdan Marx'ın konumunun belirsizleştirilmesi üzerinden artarak devam etti. İtiraf etmek gerekirse konu özgün ve -sonuca bağlamak açısından- önemli olsa da, ne tartışmayı tetikleyen makalenin sahibi ne de onunla polemiğe giren ve polemiğe dâhil olan yazarların argümanları yeterli ve doyurucuydu. Polemiklerin kurgusu ve ele alınma biçimleri yazarın fikrinin tartışılmasından daha çok yazarın siyasal konumunu hedefe yerleştiriyordu. Şüphesiz metin-yazar ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde yazarın ideolojik koordinatlarına göre tercih ettiği söylemlerin tümü verili bir noktadan türüyor; ancak polemik yazıları bu noktayı da hedeflemiyordu. Ziyadesiyle eleştirilenin ve eleştirilerin şu hatta ilerlediğini savlayabiliriz: "Marx'ın zamanı için güncel siyasi bir olaya ilişkin tutumuyla Okuyan'ın mensubu olduğu partinin bir faaliyetini meşrulaştırma girişimi"

Gerçekten bir meşrulaştırma vardı; hem makale için tercih edilen konu hem de makalenin yayımlanış tarihi bakımından. "Marx'ın ABD'deki Cumhuriyetçilerin destekçisi olduğunu bilir misiniz?" sorusuyla yazısına başlayan Okuyan, Marx'ın 1854 yılında kurulan Cumhuriyetçi Parti'nin lideri olan Ab-

* Yazar

[1] Kemal Okuyan, "Marx Cumhuriyetçiydi!", http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/kemal-okuyan-yazdi-marx-cumhuriyetciydi-haberi-81717

raham Lincoln'a "işçi sınıfının evladı" dediğini hatırlatmış ve şu siyasi ihtarla bitirmişti: "29 Ekim 1923'ten bize ne diyen solculara hatırlatılır" Okuyan'a yönelik eleştirilerin geldiği husus da, savunduğu bir olayı yaşadığı coğrafya için de savunulur kılabilmesine ilişkindi. Burayı açmak için yazısından şu alıntıya yer verelim:

> 20. yüzyılda ve bugün insanlığı derin acılara sürükleyen İmparatorluk böyle ortaya çıkıyor! Şimdi... Bu barbarlık nedeniyle Washington ve Lincoln'e küfretmek, onların tarihsel değerini sıfırlamak olur mu? İnsanlığın tanık olduğu en alçak siyasetçilerden Senatör McCarthy, baba ve oğul Bush, Reagan bu partiden diye, Cumhuriyetçi Parti'nin 1860'lardaki mücadelesine "yerin dibine girsin" denilebilir mi? Marx dememiş. Daha sonra neler olacağını öngörmediğinden değil. Tarihin mantığına inandığı için! Eşsiz bir aydın, sıkı bir ihtilalci olduğu için! Mektup yazmış. Abraham Lincoln'e. 1864'te yeniden Başkan seçilmesini kutlamış. "Avrupalı emekçi kitlelerin yıldızlı bayrakta kendi kaderlerini gördüğü"nü belirtmiş. Lincoln'e, "işçi sınıfının evladı" sıfatını lâyık görerek!

Okuyan'ın meramının netlik kazandığı bu cümlelerde Amerika'daki işçi sınıfının siyasi avantajına yol açan bir durumun Marx tarafından olumlanması söz konusu ve Marx'ın stratejik açıdan Cumhuriyetçi Parti'yi desteklemesinden bahsediliyor. Temel vurgu, şu an için deforme olan ancak geçmişe dair alan kazandırıcı ve siyasal alan tutmaya yarayan bir kurumsal yapının yine o dönem göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşıyor. Okuyan'ın buradaki "tarih vurgusu" tam da Edward Hallett Carr'ın *Tarih Nedir* kitabındaki tarihi olguları inceleme esnasındaki temel düsturlardan birisini hatırlatmakta: İncelenen olayın ve olguların dönemsel koşullarının göz ardı edilmemesi gerektiğini söyleyen Hallett Carr, şunu da eklemişti; neden ve sonuç ilişkisi kadar yer ve zaman unsurları da incelenen olay yahut olgu ile beraber düşünülmelidir.[2]

İlaveten, Louis Althusser'in tabiriyle tarih-kıtayı bilime açan[3] düşünür

[2] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

[3] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. A. I. Ergüden ve A. Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005, s. 43: Althusser'in düşüncesinde Marx ile ilgili özgün düşüncelerinden birisi tarih-kıtanın bilime açılmasıdır. *Yeniden Üretim* adlı eseri olmak üzere değişik eserlerinde Althusser der ki Marx'ın yaptığı keşifle "ilk kez 'insan bilimleri'nin ne olduğunun kavranması, yani yapılarının, tözlerinin, gelişimlerinin, durgunluklarının, yozlaşmalarının -ve zemini

bizzat Marx olduğuna göre, Marx'ın tarihsel maddecilik bağlamında işçi sınıfının konjonktürel bir kazanımına ilişkin olumlamada bulunması gayet doğaldır. Revizyonizm veya devrimcilik minvalinde ayrıca tartışılabilecek bir durum olma özelliğini taşıması dışında, Marx'ın 1800'lü yılların vahşi kapitalizm döneminde işçi sınıfının mücadele pratiklerinin önünü açacak toplumsal bir alanın burjuvazinin formel özgürlükler ile gelebileceğini görmesi, bunun "ilerlemeci"[4] anlayışa göre "sıçratıcı" bir aşama olarak takdir edilmesi anlaşılabilirdir. Çünkü sınıf mücadelesinin dinamiklerinin devinimini arttıracak tüm unsurlar titizlikle değerlendirilmeli; "kapitalizmin sonunu getirecek çelişkilerin artışını" sağlayacak gelişmeler desteklenmelidir. Bu da "ilerlemeci" ve "hümanist" tarih anlayışına göre anlaşılabilirdir. Ne var ki, yeterince değil... Çünkü Okuyan'ın Marx'ın konjonktürel bir olaya ilişkin sınırlı zaman dâhilinde *olumlama*da bulunuşu ile Marx'ın ideolojik ve siyasi olarak bulunduğu *konum*u bu olumlamaya göre yeniden düzenlemesi, *fikri olan* ile *cismi olanı* birbirine çarpıştırıp değerlendirmesi sağlıklı değildir. Teorik olarak ifade edersek: Okuyan, epistemolojik olan ile ontolojik olan arasındaki ayrımları kaldırmış, epistemolojiyi ontolojiye indirgemiştir.

**[Okuyan'ın Marx'ın konjonktürel bir olaya ilişkin sınırlı zaman dâhilinde *olumlama*da bulunuşu ile Marx'ın ideolojik ve siyasi olarak bulunduğu *konum*u bu olumlamaya göre yeniden düzenlemesi, *fikri olan* ile *cismi olanı* birbirine çarpıştırıp değerlendirmesi sağlıklı değildir. Teorik olarak ifade edersek: Okuyan, epistemolojik olan ile ontolojik olan arasındaki ayrımları kaldırmış, epistemolojiyi ontolojiye indirgemiştir.**

Okuyan'ın metninde yöntemsel yanlışlar da bulunmaktadır: Marx'ın 1854

oldukları dönüşümlerin- kavranmasını sağlayacak bilimsel kavramları vermesidir"

[4] Ekonomizm ile yoğun formüle edilmiş "ilerlemeci tarih anlayışı" Marx'a gelen başat eleştiriler arasındadır. Hindistan'da kapitalizmin gelişmesini olumlamasını; İngiliz hâkimiyetinin ülkedeki kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesini işçi sınıfının "oluşması" için "fırsat" olarak gören Marx çok eleştirilmiştir. Ancak Marx tarihsel maddeci olarak evrensel kabullerden değil, somut ve özgül olandan hareket eden birisidir. İrlanda hakkındaki düşünceleri Marx'a yöneltilen bu eleştirileri çürütmektedir. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Sömürgecilik Üzerine*, Çev. M. Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2009, ss. 310–320. Ayrıca bu eleştirilerden belki de en önemli ve en ünlüsü Edward Said tarafından getirilmiştir. Hindistanlı bir Marksist olan Aijaz Ahmad da buna cevap vermiştir. Ahmad'ın yanıtına şuradan ulaşılabilir: http://maximumred.blogspot.com/2005/02/aijaz-ahmad-on-marx-on-india.html

yılında kurulan Cumhuriyetçi Parti'yi desteklemesine ilişkin ifadeler ile yazarın son kısımda belirttiği "29 Ekim 1923'ten bize ne diyen solculara hatırlatılır!" ifadesi ilerlemecilik uyarınca tarihsel kazanımların önemini, sağladığı siyasi mücadele imkânlarını göstermenin ötesinde bir kurguya sahiptir. Okuyan, Marx'ın Cumhuriyetçi Parti'yi desteklemesinden hareketle Cumhuriyetçi kimliğe sahip olması arasında dolaysız bir özdeşlik kurmaktadır. Okuyan'a göre Marx, teorik ve stratejik bakımdan Lincoln ve Cumhuriyetçi Parti'yi üretici güçlerin siyasal hareketliliğini kolaylaştırdığı için *konjonktürel* değerlendirmemekte; zaten Cumhuriyetçi olduğu için ilgili kişi ve kurumları desteklemektedir - sonucunu çıkartmaktadır.

Son olarak belirtmemiz gereken, Okuyan'ın makalesinde *olumlanan* bir cumhuriyetten bahsederken cumhuriyeti ne olarak, nereye ait ve nasıl gördüğü; Marx'ın cumhuriyete ilişkin fikirleri muğlâktır. Okuyan'ın makalesinde sadece siyasi avantaj kazandıran bir kurumsal yapının politik iktidarda bulunuşundan işçi sınıfının daha fazla hukuki, ekonomik, politik erişim olanaklarının olacağı fikri ile sınırlandırılıyoruz. Dolaysız özdeşlik okuyucuda "cumhuriyet kötü bir şey değildir, Marx yoksa cumhuriyetçileri övmezdi" mealinde içe dönüklük yaratıyor. Her şeye rağmen, Okuyan'ın yazısı ve gelen eleştiriler[5] tarihsel okuma tarzını veya siyasi konumlanışını hedef alıp daha ötesini amaçlamasa da, cumhuriyet fikrinin kendisini sol siyaset için tartışmaya bir başlangıç sağlıyor. Halihazırda, spekülatif uğraklara girmeden, bir sosyalist ve Marksist için cumhuriyetin *ne*'liğini serimlemek, yeni rejimin inşasının gerçekleştiği bu zamanlarda zaruridir. Okuyan ise makalesinde *ne*'lik yerine doğrudan bir ilke olarak cumhuriyetin *iyi*'lik halini verili koyduğundan tartışmanın ucunu *de facto* kapattığını düşünmüştür ve aslında siyasal konumlanışını meşrulaştırmak için yaptığı bu tercih, onun da tartışmaya niyetli olmadığını göstermektedir.

Siyasal uzam olarak cumhuriyet fikrine odaklandığımızda ise sol/sosyalist

[5] Özay Göztepe, "Çaresiz siyasetin provokatif ve kibirli söylemi: 'Marx cumhuriyetçiydi'", http://www.sendika.org/2013/11/caresiz-siyasetin-provokatif-ve-kibirli-soylemi-marx-cumhuriyetciydi-ozay-goztepe/. Volkan Algan, "'Marx Cumhuriyetçiydi' ya da okuduğunu anlamak", http://www.sendika.org/2013/11/marx-cumhuriyetciydi-ya-da-okudugunu-anlamak-volkan-algan-sol/. Doğan Emrah Zıraman, "Marksizm oksimoronluk değildir", http://www.sendika.org/2013/10/marksizm-oksimoronluk1-degildir-dogan-emrah-ziraman/

siyasal teori açısından tartışılması gereken cumhuriyetin özel bir alanı teşkil ettiğini görebiliriz. Bunun için bu makalede önce ontolojik olarak cumhuriyet fikrini daha sonra -hegemonya projesi- olarak cumhuriyet projesini ve devletle ilişkini, son olarak da proletarya diktatörlüğü ile cumhuriyet arasındaki bağları sorgulamaya çalışarak, hattın temel izdüşüm noktalarını çıkartmaya çalışalım. Özellikle tarihsel *bağlam*da kriz dönemlerinin düşünürleri olan, cumhuriyet fikrini yazılarında yer vermiş Machiavelli ile Lenin'in analojik düzeyde incelenmesi eşliğinde cumhuriyet ve proletarya diktatörlüğü arasındaki ilişkiyi gözler önüne serelim. Böylelikle sıfatsız bir cumhuriyet fikri ile Althusser'in tabiriyle siyaset-pratiği bağlamında cumhuriyet projesinin nereye denk düştüğünü açıklığa kavuşturabiliriz.

## Ontolojik Bağlamında Cumhuriyet

Okuyan'ın düştüğü hataya düşmemeye çalışırsak, resmi ideoloji ve tarihyazımı sahaları dışında konuşmaya çalıştığımızda şunu rahatlıkla sorabiliriz: Cumhuriyeti sıfatsız kullanmayan var mıdır? Belirli bir uzam-zaman ikiliğine sadık kalarak kullanıyorsak, cumhuriyetten bahsederken mütemadiyen önüne bir *belirteç* getiririz: İran İslam Cumhuriyeti, Kemalist Cumhuriyet, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği, Çin Halk Cumhuriyeti. Söz konusu ülke ve rejim örneklerinde siyasi mahiyeti olan bir gösterge olarak cumhuriyeti verili tarihsel ölçek içerisinde aldığı formu nitelemek amacıyla belirteçli kullanmaktayız. Ayrıca bir ideolojik ve siyasi anlayışın iktidarını ve egemenlik özelliğini vurgulamak için de cumhuriyet kelimesini tercih ederiz ve ilgili siyasi iktidara sahip olan klikler egemenliklerini dünyevi ya da ilahi bir referanstan alsalar dahi özgül bir yönetim biçimini imgelemek zorundadırlar.

Yönetim biçiminin imgesel temsilinde cumhuriyet fikri iki şekildedir: İlki, cumhuriyetin kurucu bir proje olarak siyasal antropolojik ve sosyolojik boyutudur. İkincisi, belirli bir zaman ve mekân ölçeğinde devinim halindeki toplumların güç ilişkilerini şekillendiren siyasal-pratikler toplamıdır. Her iki boyut da senkronik ve diyakronik Hegelci zamansallığı aşarak, tam da Althusser'in "Marksist toplumsal bütünlük" için kullandığı *karmaşıklık*[6] ifadesine

[6] "...belli tür karmaşıklıktan oluşur; bu karmaşık bütünlük, ayrı ve göreli özerk olup son kertede ekonomik düzey ya da kertede saptanmak üzere özgül belirlenimlere göre birbirileriyle

denk düşen ekonomik, ideolojik ve siyasi kerteler-arası etkileşimine açıktır ve birbirinden etkilenmeye de müsaittir. Şimdi bu ilk boyut üzerinde duralım.

## I.

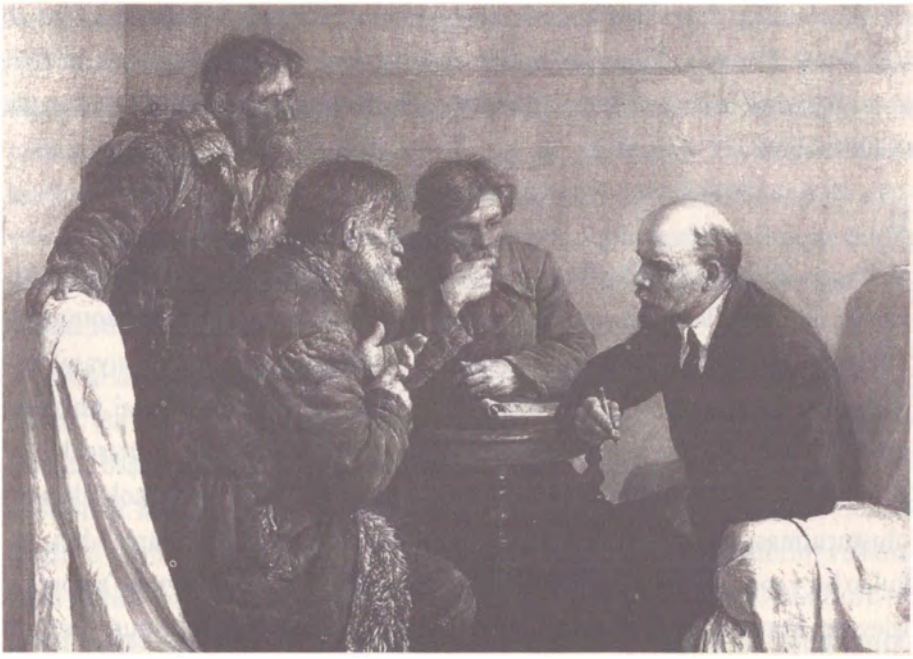
Toplumsal inşa projesi olarak cumhuriyet fikrini ontolojik açıdan anlayabilmek için öncelikle ne olmadığını söyleyelim: Cumhuriyet monarşik ve tiranlık özelliği bulunmayan tüm rejimlere göndermesi olan kendinden menkul yönetim biçimi veya tarzı değildir. Cumhuriyet, Rönesans ve Reformdan itibaren ticaret burjuvazinin sanayi burjuvazisine evrilmesine tanıklık eden dönemlerde beliren, kapitalist üretim ilişkilerinin yerleşiklik kazanması ile pre-modern dönemden modern döneme geçişte bireyi ve toplumu kuran hegemonik bir projedir. Lakin cumhuriyetin tarihsel seyrinde *proje* niteliği ilk başta göze çarpmayabilir.

Cumhuriyet hem fikirsel köken hem de etimolojik bakımdan Aristoteles'e, Antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. John Pocock'ın belirttiği üzere Latince *res publica* kavramındaki *res* bireyler ve kamusal şeyler,[7] Terence Ball'a göre *publica* ise kamusal, kamusal bir şey, halk anlamına karşılık gelir.[8] Aristoteles'in düşüncesinde cumhuriyet, "iyi" ve "deforme" olmamış yönetim biçimidir. Bir, birkaç ve birçok kişinin yönetimleri sırasıyla monarşi, oligarşi ve demokrasiye tekabül eder; ideal yönetim biçiminde bireyi kuran cumhuriyet, hem yöneten hem de yönetici olan yurttaşı ve konumlandığı coğrafik siyasal uzamı oluşturur. Ancak modern toplumların karmaşık ilişkisi düşünüldüğünde Antik Yunan'da hukuki kodifikasyonların gelişmişlik göstermemesi ve siyasal toplumun statülere göre belirleniyor olması, (agoralar dışında yabancıların ve kölelerin asli yurttaşlarla *eşit* olmaması), cumhuriyetin bugünkü normatif ve kâğıt üstündeki mahiyetini anlamamızı güçleştirir. Örneğin muhafazakârlığın

eklemlenen düzeyler ya da kerteler olarak adlandırılabilecek unsurlardan oluşan yapılaşmış bir bütünün birliğidir", Louis Althusser, "Kapital'in Nesnesi", çev. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde, L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.

[7] John Pocock, "The Ideal of Citizenship Since Classical Times", *Theorizing Citizenship*, 1995, s. 29–52; Nuran Erol, *Demokrasi, Kimlik, Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet*, haz. Nuri Bilgin, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1999, s. 63.

[8] Terence Ball, "Cumhuriyet nedir", *Demokrasi, Kimlik, Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet*, haz. Nuri Bilgin, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1999, s. 17; bkz. Terence Ball ve Richard Dagger, *Political ideologies and the democratic ideal*, Longman, 2008.



teorisyenlerinden Michael Oakeshott Antik Yunan'daki cumhuriyeti bu bağlamda, yani *siyasal oluşum* çerçevesinde, *soceitas* ve *universitas* olarak ayırır ve *soceitas* ile *universitas*'ın moral değerleri arasındaki farka dikkat çeker.[9] *Universitas*'ta kolektivizm bulunmasından ötürü ortak bilinç ve kamusal *iyi* moral hukuk ile şekillenirken, *soceitas*'ta ise liberalizmin pragmatik yönünü besleyen bireysel özgürlükler, bu bağlamda da bir haklar manzumesi[10] hakimdir.

Toplumsal işbölümünün toplumsal girdi ve çıktılar ile üretim ve tüketime paralel derinleşmesi; sınıflı toplum yapısının yeni tip ilişki biçimlerini ortaya çıkarması; bireyin yurttaş olarak hukuken tanınması ve buna göre hukuksal mekanizmaların yeniden düzenlenmesi; artı-değere ekonomik zor dışında yollarla el konulması; (tüm bunlarla bağlantılı) hegemonik bileşkede rızanın üretilmesi için formel özgürlükler alanının genişlemesi sonucunda daha çok kişinin siyaset uzamına dahil olması-siyasal pratikler içerisinde yer alması, 18. yüzyıldan itibaren cumhuriyet fikrinde revizyona yol açmıştır. Bu nedenle

[9] L. O'Sullivan, "Michael Oakeshott On Euro Pean Political History", *History Of Political Thought*, vol. 21, no. 1, Spring 2000, s. 133–134.

[10] Marksist bir hak yorumu için bkz. Ebubekir Aykut, *İnsan Hakları: Eleştirel Yaklaşımlar*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

cumhuriyeti ve diğer siyasal uzam çerçevelerini anlamak ve anlamlandırmak için Antik Yunan'a dönen ve oradan sıyrılamayan lafebesi düşünsel çabalar, kendiliğinden *arkaik arketip* kalacaktır. Şimdi ise güncel olan ikinci boyuta odaklanalım.

## II.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bireyi ve toplumu kuran bir siyasal proje olarak cumhuriyet ile siyasi-pratikler toplamı bağlamında cumhuriyet somut bir düzlemde kesişir. Bu düzlemde iki özelliği bulunan cumhuriyetin siyasal imgelemi ve konjonktürel devlet-biçimi izdüşümü mevcuttur. Siyasal imgelem boyutunda cumhuriyet, yurttaşlardan ve kurumsal formlardan müteşekkil teritoryal sınırlar içerisinde yönetimin teorik ve pratik çatısının ve kolonlarının oluşturulmasında, akıbetine ilişkin karar aşamalarında kitleye işaret eden, çoğulcu bir yapıyı ve "halk iradesini" imleyen işleyiştir. Harold Berman'a göre bu işleyişin tüm halkın taleplerini ve düşüncelerini kesmesi, toplumun tümünü ilgilendirme özelliğinden kaynaklanır.[11] Ne var ki, konjonktürel devlet-biçimi izdüşümü olarak yaptığımız soyutlamanın maddi bir karşılığı vardır. Teritoryal sınırlar içerisinde egemenliğin tesisinde ve meşrulaştırılmasında ideolojik ve baskı aygıtlarıyla donatılmış ulus-devlet, cumhuriyeti yeniden ayarlamaktadır; özü sabit kalmasına karşın girift toplumsal ilişkiler cumhuriyetin içeriğini yeniden doldurmaktadır. Berman, cumhuriyete en yakın kavramın 16. yüzyıl Almancasındaki *Gemeinwolh*~genel refah veya Anglo-Sakson muadili *Common Wealth*~kamu yararı olduğunu düşünür. Nedeni ise cumhuriyet fikrinin belirli bir yönetim biçimi ile tüketilemeyeceğidir.

Etimolojik ve semantik bu yaklaşımların faydası kadar zararı da bulunmaktadır. Faydası şöyledir: *Kamu yararı* veya *genel refah* seviyesinde düşünülen bir inşacı/kurucu proje olarak cumhuriyet, Alain Badiou'nun ifadesiyle *adlandırılamayanların adlandırılması*[12] veya Jaques Rancière'in *Tez*lerindeki *pay sahibi olmayanların pay sahibi yapılması*[13] sürecinde, siyasal ortaklıkların

[11] Harold Berman, "Cumhuriyet Nedir?", *Demokrasi, Kimlik, Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* içinde, haz. Nuri Bilgin, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1999, s. 21.

[12] Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

[13] Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

kurulması esnasında, kenarda veya uçlarda kalan kitlelerin en işlemez haliyle bile tebaa değil, yurttaş olmasını sağlar. Hukuksal açıdan biçimsel eşitlik, yasalar önündeki öznelerin menfaatlerini koruma imkânı tanır. Siyasal katılım mekanizmalarının kuruluşunda ve işleyişinde yurttaşlar, kişilerin-kliklerin kontrolünden ve yaptırım gücü alanından (görece) özerkleşerek değişik siyasal organizasyonlar ve ittifaklar kurabilir; bu da toplumsal kuruluş sürecinin statikliğinin önüne geçerek akışkanlık kazandırır. Elbette bunlar normatif, biçimsel ve *olması gerekene* dair bir faydalar tasavvurudur.

Zararları ise cumhuriyeti kısırlaştıran etkilerin toplandığı kümeye ilişkindir. Bu küme içinde cumhuriyeti kamu yararı veya genel refaha endeksleyerek başlayan ve kamuyu/kamusal olanı burjuva liberalizminin siyasal ve ekonomik kodlarına göre tanzim eden olgular mevcuttur. Kapitalist üretim tarzının sermaye birikim süreçlerine uygun olarak birikim rejimlerini ve bunların kurumsal faillerini güç ilişkileri içerisinde palazlandırması, cumhuriyeti genel mutabakat veyahut burjuva kamu kavramına göre yeniden içeriklendirir. *Gerçekte somut* olarak nitelendirebileceğimiz bu durum esnasında, kamu, burjuvazinin dönemsel birikim rejimlerine ve buna uygun koşullar içerisinde en ideal hegemonya projesine göre uyumlulaştırılır; devlet aygıtı aracılığıyla çeşitli hukuki ve moral kodlar toplumda dolaşıma sokulur. Cumhuriyet, bu andan itibaren Mouffe'un tanımladığı ortak iyi'nin (*bien commun*) veya medeni erdem'in (*vertu civique*) ne olduğuna değil, nasıl olacağına dair cevaplar üretir.[14] Sermaye mantığının tikel ölçekte yerleşiklik kazandırmasını sağladığı oranda cumhuriyet, Max Weber'in Batı toplumları ve mekanik piyasa ilişkileri için ürettiği "toprak temelli örgütlenme"[15] ve "rasyonalizasyon"[16] fikirlerine karşılık gelmektedir.

Toplumun rasyonalizasyon süreçlerinde liberalizmin "hür irade", "eşitlik", "serbestlik", vb. afakî mottolarıyla çelişen durumlar da belirmektedir. Öncelikle modern cumhuriyette bireyin ve yurttaşın inşasındaki "hür olma hali" ve

[14] Chantal Mouffe, "Cumhuriyet Nedir?", *Demokrasi, Kimlik, Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* içinde, haz. Nuri Bilgin, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1999.

[15] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociolog Vol 1*, London: University of California Press, 1978.

[16] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons, London: Routledge, 2005 s. 36, vd.

"serbestlik" *düşüncede* ve *gerçekte somuta* uygun değildir. Cumhuriyet, kapitalist üretim ilişkilerinin kristalize olduğu ve iç piyasa olarak ulus-devlet biçiminin görülmeye başladığı tarihsel dönemlerde yurttaşı, rasyonel-irrasyonel yönlerini dikkate almaksızın belirli normlara göre biçimlendirmiştir. İdeolojik ve baskı aygıtlarıyla verili toplumsal formasyonun hâkim ilişki sistemine uygun olarak bireyleri *normalleştirir*. Bilhassa Rousseau'dan itibaren bireylerin moral ve amoral değerlerini denklem dışında tutan cumhuriyet anlayışı, burjuva liberallerin gözünde hem iyi hem kötüdür. İyidir; çünkü gayriiradi yollarla inşası mümkün toplumsal üretim ve tüketim ilişkileri entegre edilmiştir. Kötüdür; çünkü tarihte bireye atfedilen tüm pozitif değerleri hiçleştiren, şiddet faktörünün önplana çıkartıldığı kuruluş sürecini imlemektedir. Şüphesiz bu okumalar, evrensel ölçekte cumhuriyet ile tikel ölçekte konjonktürel özelliği bulunan cumhuriyetin aralarındaki epistemolojik ve ontolojik farklıkları işine geldiği gibi işlevselleştiren yorumlama düzeyine ilişkindir.

## Sınıf ve İktidar Mücadelesi Bağlamında Cumhuriyet

Ne var ki görüleceği üzere düşüncede somut ve gerçekte somut üzerinden serimlemeye çalıştığımız cumhuriyet fikrine dair kavrayış ve yorumlayış farklılıkları esasen belli liberal, monist, muhafazakâr ideolojik varyantlarda değişkenlik arz etse bile biricik bir noktada kesişmektedir: Örgütlenme sorunsalı. Cumhuriyet, *soceitas* veya *universitas* evrende, organik veya mekanik toplumda, özne veya nesneleştirilmiş birey inşasında hangi dönemsel aktörler ve toplumsal ilişkilerle olsun, özündeki proje fikrini mütemadiyen korumuştur diyebiliriz. Çünkü cumhuriyet, bir kez daha, modern toplumlar ölçeğinde bir hegemonya projesidir. Detaylandıralım: Hegemonya *sınıf-bağıntılı* ama mutlak biçimde *sınıf bilinci taşıması gerekmeyen* nesnel konumları verili bir sınıfın, başka bir sınıf fraksiyonunun siyasal, kültürel, etik-moral önderliği altında konumlanmasını ve örgütlenmesini gerektirmektedir.[17] Böylelikle cumhuriyet projesinde öne çıkmaya başlayan sınıfsal fraksiyonun tekil çıkarları ile genel çıkarları arasındaki çelişkili ilişkinin tortulaşmış tabakası çözülebilecektir. Unutmamak gerekir ki egemen sınıf fraksiyonlarının hegemonik projeleri

[17] Bob Jessop, "Accumulation Strategies, State Forms and Hegemonic Projects", *Kapitalistate*, 10/11, 1983, s. 100.

doğada hazır halde bulunmamaktadır. Farklı fraksiyonlar, uzun ve kısa vadeli çıkarları uyarınca öncelik sıralamaları yapmaktadır ve rakip projeler geliştirebilirler.[18] Veyahut mevcut projeyi uyumlu hale getirebilecekleri hukuki ve moral kodlarla oynayabilirler. İşte bu nedenle cumhuriyet, sürekli devinim ve savaşım halindeki toplumsal sınıfların aktif veya pasif katılımlı olduğu siyasal uzamın kendisidir. Bu siyasal uzam, bir devlet ölçeğinde, egemen sınıfın maddileşmiş ideoloji-pratiğine göre kurucu iktidar veya anayasa yapım sürecinde yeniden şekillenir ve ideolojik momentin ismini alır. Rakip projeler ile bizzat rakiplerin kendisi mevcut projede rıza ve zor faktörü aracılığıyla etkin hale geldikçe cumhuriyet projesinin yapıtaşlarını değiştirebilecekleri gibi projenin akıbetine ilişkin *tesadüfî buluşlarda* bulunabilirler. Bu noktada iki önemli siyaset teorisyeni kimliği ile Niccolò Machiavelli ve Vladimir Lenin'e odaklanmak gereklidir. Birazdan daha detaylı göreceğimiz gibi, her iki düşünürün siyasal ve ideolojik konumlanışında kurucu ve kuran bir proje olarak cumhuriyet fikri bulunmaktadır. Aksiyomatik olmayan, somut siyasal-pratiğe göndermeleri bulunan ve siyasal iktidar mücadelesindeki taraflara stratejiler çizen Machiavelli ve Lenin, cumhuriyet fikrini benzer diyebileceğimiz tarihsel-toplumsal kriz anlarında, belirli bir sınıf ve/veya kitleye seslenerek dile getirmişlerdir. Yaptıkları önermelerindeki *manifesto* boyutu ikisi için de ortaktır. Şöyle resmedebiliriz:

<table>
<tr><td>Machiavelli</td><td>Machiavelli</td><td>Lenin</td><td>Lenin</td></tr>
<tr><td>Diktatörlük</td><td colspan="2">Cumhuriyet</td><td>Proletarya Diktatörlüğü</td></tr>
<tr><td>Eser: Prens</td><td>Eser: Söylevler</td><td>Eser: Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği</td><td>Eser: Devlet ve İhtilal, Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü</td></tr>
</table>

Bu noktadan itibaren meramımızın anlaşılırlığı için Althusser'in Machiavelli yorumu ve Lenin'in tarihsel bağlamındaki gelişmeler eşliğinde dört özet tezimizi sıralayacağız.

[18] Haldun Gülalp, *Kapitalizm Sınıflar ve Devlet*, çev. Osman Akınhay, Ahmet Yılmaz, İstanbul: Belge Yayınları, 1993, s. 88.

## Tez I. Machiavelli için *Prens*-diktatörlük geçiş dönemine ait siyasi projedir.

Marksizmin iki önemli düşünürü Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde ve Althusser "Machiavelli ve Biz" makalesinde Machiavelli üzerinde özellikle durmuşlardır. Çünkü Machiavelli kendisinden önceki dönemde siyasetin belirleyici referans kaynaklarını ya tamamen değiştirmiş ya da tasfiye etmiştir. Teolojik, mistik ve otantik temelli iktidar ve meşruiyet kaynaklarını maddi bir siyasal ve ideolojik zemine çeken Machiavelli, mevcut kurumsal klikleri sorgulatmaya müsait hale getirmiştir. Machiavelli, en bilindik ifadeyle, "iki kılıçtan birisini prense verdikten sonra" İtalya'nın yeniden dirilişi (*Risorgimento*) için toplumsal güç ilişkileri içerisinde muktedir konumda bulunabilecek bu özelliği sayesinde dağınık haldeki beylikleri belirli bir siyasal ve ideolojik çizgide buluşturabilecek modern devlet biçimini ve rejimini tanımlar. En ayırt edici fark, tanımlama esnasında prototip bir ulus-devlet forumunu ve monarşik yönetim tarzını realist düşünceye göre şekillendirmesidir.

Machiavelli'yi realist siyaset teorisinin özgün ismi yapan ve Machiavelli'yi konumlandıran yapısal koşullar, Floransa'nın sahip olduğu deniz ve kara ticareti ile kültürel birikime karşın siyasal birlik ve askeri örgütlenme bakımından İtalyan olmayan beyliklerin ve imparatorlukların dışarıdan siyasal ve askeri müdahalelerine açık olmasıdır. Bu noktada Machiavelli için hakikat, birliğin kurulması üzerine olan her şeydir. *Prens*'e göz atıldığında görülecektir. Machiavelli'ye göre yürürlükte olan ancak geçmişe ait olduğundan ötürü geçerliliği bulunmayan düşüncelerle birliğin kurulması, kurulsa dahi sürdürülebilirliği yok gibidir. Aristoteles'in yönetim tarzları yaklaşımı veya Thomas Aquinas'ın hukuk formunun yoğun şekilde soyut insan kabulüne dayanması, somuta, gerçekliğe denk düşmemektedir. Bu nedenle Machiavelli aşkın olan yerine konjonktürel olanı gözeten bir siyasal anlayış geliştirir.

Konjonktürel teorisinde Machiavelli, Gramsci'nin belirttiği gibi hegemonik bir ilişkiyi baz alarak zora dayalı siyasal uzamın oluşturulmasının, bu oluşumun onun Prens olarak somutlaştırdığı lakin Prens özelinde bir yönetim tarzının vurgulandığı devlet biçiminin tesisi için siyasi müfredat oluşturur. Bu müfredatta ova-dağ, aslan-tilki, *virtù-fortuna*, iyi-kötü gibi ikilikler ve terim-




ler ile Machiavelli derdini daha da anlaşılır kılmaya çalışmıştır. İtalyan birliğinin kurulması için halkı korkutan, rakiplerini komplo ve entrikalarla tasfiye eden, iyi ve kötü olan şeyler arasında gri alanlar yaratarak muğlâk bir siyasal çizgi oluşturan, bu çizgi ile manipülatif bir siyaset ören, herkesi iktidar kliğinin devamlılığı için vazgeçilebilir gören Prens, tüm yürütme ve yargı gücünü elinde bulundurduğu için diktatördür. Machiavelli Prens'i hiçbir zaman diktatör olarak nitelemese bile, İtalyan beyliklerinin dağınıklığının aksine kudreti tekelinde toplayan Prens, diktatöryel özellikler göstermektedir.[19] Çünkü "varlığını sürdürmek isteyen bir prensin her zaman iyi olmamayı öğrenmesi, duruma göre iyi veya kötü olmayı bilmesi gerekir".[20]

## Tez II. Machiavelli İçin Cumhuriyet, İdeal Siyasal Uzam Projesidir.

Esasen *Prens* boyunca Machiavelli bir tedirginlik halindedir. Prense öğütler verirken cömertlik-cimrilik, sevilmek-korkulmak, zalimlik-merhamet gibi bazı özelliklerin aynı anda tek bünyede toplanamayacağını sık sık belirtir ve Prense uygun şartlar tanımlayarak birisini seçmesini önerir.[21] Ancak Machiavelli Prense kırmızı çizgiler de koyar: Halk. Prens'te açık bir şekilde belirttiği üzere halkın mallarına bir zarar geldiği zaman, bir babanın ölümünü

[19] Niccolò Machiavelli, *Prens*, çev. Anita Tatlıer, İstanbul: Doruk, 2010, ss. 96-97: İlk tez içinde sıraladıklarımız *Prens* kitabının genel bir özeti mahiyetinde olduğu için tek tek referans vermek oldukça güç. Ancak Machiavelli'nin *Prens*'in "Sevilmek mi Yoksa Korkutmak mı Daha İyi olacaktır?" başlıklı on yedinci bölümde vurguladığı (nankör, bencil, sinsi) negatif yüklü ve paraya tamah eden insan doğası tasviri, Prensin dikkatli olması gereken hususlardır. Ancak bunlara karşı aldığı tedbirlerle Prens nefret edilmeyen sadece anın koşullarına göre uygun planlamalarla korku salan birisi olmalıdır. Ayrıca prenslik türlerini (özellikle Bölüm 7 ve 8) ve prenslerin karakteristiğini, izlemesi geren yolu (özellikle Bölüm 18, 19 ve 23) anlattığı kısımlar genel hatlarıyla rızadan çok zora yönelen, münferit çıkarları için genel çıkarı hiçe sayabilecek bir yöneticiyi resmetmektedir. Bkz. A.g.e, s. 55; 58; 61; 100; 106; 130.

[20] A.g.e., s. 90.

[21] A.g.e, ss. 91, 95-96.

unutur ancak bu olayı unutmaz.[22] Bu nedenle Prens ne kadar despotik olsa da halka karşı belli oto-sınırlamalar getirmek zorundadır. Niceliksel olarak büyük bir gücü temsil eden halk Prense düşman kesilirse, Prensin ömrü çok uzun olmaz.[23] Machiavelli artık bu andan itibaren Birlik fikrini pekiştirecek yönetsel bir uğrak için halkı saflarda tutacak proje tasarlamaya başlar.

George Sabine'e göre Machiavelli'nin *Prens* yani siyasal işleyişi ve rakiplerini manipülasyon yeteneğine sahip becerikli diktatörüne duyduğu ***hayranlık,*** devletin kurulmasına, İtalyan Birliği altındaki özgür halka duyduğu hayranlık ise devletin kurulmasından sonraki sürece ilişkindi. Kısacası Machiavelli'nin iki teorisi bulunuyordu: Devrim ve hükümet. İlk teorisi ikincisinin siyasal strateji düzeyinde hazırlayıcısı olduğu için Machiavelli diktatörlüğü özel iki noktaya kadar salık veriyordu: Devletin kurulması ve bozulmuş bir devletin düzeltilmesi.[24] Sabine'in Machiavelli yorumuna göre "despotça şiddet bozuk devletlerde ve bütün devletlerdeki özel durumlarda başvurulabilecek güçlü bir siyasi ilaçtır" Tam da bu görüş Machiavelli'nin siyasal önermelerinin kırılması noktası olan *Söylevler*'de karşımıza çıkıyor. Şöyle ki, maddeci bağlamda Machiavelli İtalya'nın dağınık siyasi coğrafyasını birleştirmek için şiddet dozajı yüksek, mevcut etik anlayışın dışında kurucu bir proje önerirken, İtalyan birliğinin sağlanması sonrasında yeni koşullara uygun düzeni siyasi ve ideolojik olarak yeniden üretecek projede ısrar eder.

*Prens*'te serbest ve kendi kendini yöneten Roma Cumhuriyeti'ne içten hayranlığına dair izlere rastlanmaz. Çünkü Machiavelli'in realist siyaset anlayışı metinde tamamen yoğunlaşmıştır. Althusser'in Machiavelli yorumunda realist siyaset anlayışı şu sözle ifade edilir: "şeyin imgelemi yerine fiili hakikatine yönelmek".[25] Machiavelli de konjonktürel olarak diktatöryel bir yönetim planlasa da düşüncesindeki somutta var olan yasalara dayalı yönetim tarzıdır. Bu plan için somut koşulların olgunlaşmasına kadar geçen sürede Prens'e öğütlerde bulunur; öyle ki öğütleri şiddet tekelini *Prens*'in eline verdiği için

[22] A.g.e, s. 97.

[23] A.g.e., s. 64.

[24] George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969, s. 17.

[25] Louis Althusser, *İki Filozof Machiavelli-Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, s. 18; 22; 82.

kendisine çevrilmiş bir namlu olmaya da başlamıştır. Ancak Althusser burada kritik ve aykırı bir uyarıda bulunur. Rousseau'nun Machiavelli yorumuna dikkat çeken Althusser, *Prens*'in aslında halka yazılmış bir manifesto olduğundan bahseder. Machiavelli İtalyan Birliğini sağlaması için tarihsel bağlama uygun bir siyasal lider tasavvur ederken, fiili hakikat düzeyinde halkın örgütlenmesi için de Prens'i Prens'e anlatır gibi yaparak halka Prens'in zaaflarını da sunar.[26] Tam da bu nedenden Gramsci Machiavelli'in *Prens*'inin *devrimci ancak ütopik* devrimci bir manifesto olduğunu söyler ve Machiavelli'nin projesini hegemonya olarak değerlendirir: "Gramsci'nin mutlakıyetçi monarşide iktidarın iki yanlılığı dediği şey çıkar ortaya: İktidarın bu ikili yüzü hem şiddet ve zorlamaya, hem de rızaya yani hegemonyaya yol açar."[27] Bu bağlamda, teorik faaliyeti bulunmayan ancak pratik, siyasal pratikle ilgilenen Machiavelli, sorunları teşhis eden ve bağlamını gösteren bir *bağlam teorisyeni* olarak, *Prens* projesini geçiş noktasına alır. Machiavelli'nin siyasal pratikteki esas uğraşı, devlet-biçiminin akıbetine ilişkindir.[28]

Machiavelli'nin toplumsal ve siyasal krizden kurtulmak için yaptığı siyasi önermelerin teorik yoğunlaşması *Söylevler*'de şekillenmiştir. *Söylevler*'in girişinde belirttiği "yeni bir yol açma kararı", *Prens*'teki başlıca önermelerle karşılaştırıldığında bir *kopuşa* işaret eder. Ancak bu kopuş, siyasal bağlam teorisyeni Machiavelli için epistemolojik bir konumlanmaya işaret etmez. Yani Machiavelli, ne monarşi yanlısı ne de cumhuriyet taraftarıdır. Machiavelli, *Prens*'te, kendi özgün teorik düzeneğinde "ömürlü devlet isteyen", ulus devlet-biçiminin uzun ömürlü olması için ilksel bir burjuva siyasetçi refleksiyle yasaların üstünlüğüne vurgu yapan düşünürdür. Bu açıdan bakıldığında Machiavelli için cumhuriyet, yeni bir kurucu proje olduğu ölçüde anlamlıdır.

Ulus devlet-biçiminin oluşumu sonrasında birliği tutacak ilke etrafında duran Machiavelli, yasaları önplana çıkarır. Bilhassa geçiş dönemi öncesinin kurucu figürünün varlığını devam ettirmesi durumunda yasal olmayan zor pratiklerine yönelmesinin önüne geçmek veya resmi kurumlarca gerçekleştirilecek suiistimalleri engellemek için hukuki çerçevenin, tıpkı Roma Cumhuri-

[26] A.g.e., s. 38; 46; 52.
[27] A.g.e., s. 26.
[28] A.g.e., ss. 64–67.

**Halkın katılımını öngören yeni bir siyasal uzam, *Söylevler*'de karşımıza çıkmaktadır. *Söylevler*'de Roma Cumhuriyeti üzerinden cumhuriyet fikrinde ısrar edilir. Çünkü cumhuriyet hem ulus devlet-biçiminin ticari açıdan gelişmesi, hem de güvenlik hizmetleri bakımından sabitleştirilmiş olması bakımından hegemonik özellikleri en iyi cisimleştiren ömürlü devlettir.**

yeti'ndeki işleyişe benzer şekilde oluşturulması gerektiğini belirtiyordu. Ayrıca yeni yönetimin yasaya aykırı faaliyetlerinin sınırlandıracak başka bir öğe halk idi. Kendisinin de belirttiği gibi siyasete daha çok katılımın sağlandığı yönetim şekli, ideal olandır. Kamu yararını gözeten tedbirlerin karar aşamalarında katılım ve tartışma serbestliğinin olması, genel özgürlüğü sağlayacaktır. Dahası birliğin içeriden dağılmasını engelleyecek genelleştirilmiş rızanın en üst seviyede sağlanması, birliği dışarıdan tehdit eden askeri güçlere karşı halka milis şeklinde örgütlenme motivasyonu verecektir.[29] Yeni yönetimle ve yeni yönetimin ideolojik koordinatlarıyla halk arasında özdeşleme sağlayacak kurucu siyasi proje cumhuriyettir. Çünkü cumhuriyet görece monarşiden ve tam anlamıyla aristokrasiden siyasal tutarlılık açısından farklıdır. Cumhuriyet dışındaki yönetim biçimleri, halkın çıkarlarını belirli zümrelerin çıkarları karşısında hiçleştirebilecek yahut devlet-biçiminin garantörü olan yasaları askıya alabilecek, güvensiz ve tekinsiz özellikler taşımaktaydı. Bu nedenlerden ötürü, "hiçbir yararlı hizmetleri olmayan servet sahibi" toprak sahipleri, "uygar hükümetlerin düşmanı" idi. Bu düşmanlara karşı ise, Althusser'in belirttiği üzere, "Bir cumhuriyeti kurmak ve onu baştan aşağı biçimlendirmek için tek başına olmak gerekir."[30]

> Herhangi bir düzeni yerleştirmenin tek yolu, monarşik bir hükümet kurmaktır, çünkü: Nerede halk topluluğu yasaların önüne geçemeyeceği şekilde tamamıyla bozulmuşsa, orada güçlünün aşırı tutkusuna ve bozulmasına, krallık aracılığıyla gem vurabilecek olan tam ve mutlak yetkin iktidarın kurulması gereklidir.[31]

[29] Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi II*, s. 18; Benedetto Fontana, *Hegemonya ve İktidar, Gramsci ve Machiavelli Arasındaki ilişki Üzerine*, çev. Onur Gayretli, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2013, ss. 222–239; 252–255.

[30] Althusser, *İki Filozof*, ss. 97–98.

[31] Niccolò Machiavelli, *Discourses Upon The First Ten (Books) Of Titus Livy, Sec I*, s. 53, http://www.constitution.org/mac/disclivy.pdf

Halkın katılımını öngören yeni bir siyasal uzam, *Söylevler*'de karşımıza çıkmaktadır. *Söylevler*'de Roma Cumhuriyeti üzerinden cumhuriyet fikrinde ısrar edilir. Çünkü cumhuriyet hem ulus devlet-biçiminin ticari açıdan gelişmesi, hem de güvenlik hizmetleri bakımından sabitleştirilmiş olması bakımından hegemonik özellikleri en iyi cisimleştiren ömürlü devlettir. Ömürlü devlete istikrar kazandıracak, cumhuriyettir. Bir kez daha belirtirsek cumhuriyet, Machiavelli'nin kavradığı tarihsel düzenekte bir devlet biçimine uygun düşen ideal yönetim şeklidir ama koşulların oluşturduğu bağlama göre ideal olup olmama söz konusudur.

## Tez III. Lenin Çar Monarşisi'ne Karşı Cumhuriyeti İdeal Siyasi Uzam Olarak Önerir.

Slavoj Žižek Leninizmi "sorumluluk siyaseti" çerçevesinde değerlendirmişti. Ona göre Lenin siyaseti ortanın solu pragmatik oportünizminin değil, Lacan'ın *kayıp şey narsisizmi* dediği marjinal solcu tutumun hakiki karşıtıdır. Çünkü Žižek'e göre Lenin eyleme geçmekten ve siyasal projelerini gerçekleştirmekten, dahası bunların doğabilecek olumsuz sonuçlarını yüklenmekten kaçınmaz.[32] Bu yorum, 1905 Rus Devrimi arifesinde ve sonrasında geniş kitle eylemlerine ilişkin Lenin'in konjonktürel analizleri bağlamında doğrulanabilir. Rusya koşullarında toprağa bağlı ekonominin ağırlığı yanında proletaryanın sayısal olarak artışı ve siyaset alanına daha fazla müdahil olmaya başlaması, II. Nikolay'ın başta bulunduğu Çarlık rejimini sarsmaya başlamıştır. 1904 yılının Aralık ayında Putilov Fabrikası'nda başlayan grevlerin Çarlık Sarayı'na kadar ulaşması, gösterilerin devam ettiği 1905 Ocak'ında Çarlık rejiminin askerlerinin kitlenin üzerine ateş açması, sürecin belirleyici ilk anıdır. Bu aşamadan itibaren silahlı proleter mücadele örgütlenmiş, yaklaşık bir yıl süresince Çarlık askerleri ile çatışmalar yaşanmıştır. "Kanlı Pazar" olarakbilinen bu olay sonrasında Çarlık geneline yayılan grevleri, iş bırakmaları ve proletaryanın mekânsal işgal pratiklerini "demir yumruk" siyasetiyle bastıran rejim, Devrimin sonu diyebileceğimiz ikinci Duma'nın kapatılmasına dek yoğun istibdat ve baskı pratikleri sergilemiştir. Çarlık rejiminin diktatöryel yapısının siyasal

[32] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 1999, s. 236–377; aktaran Alex Callincos, "Yirmi Birinci Yüzyılda Leninizm?", çev. Cumhur Atay, *Yeniden Lenin* içinde, der. S. Žižek, S. Budgen, S. Kouvelakis, İstanbul: Otonom Yayınları, 201 1, ss. 29–30.

sistemi proletaryaya kapatması bu noktada Lenin'in düşüncelerinde proletaryanın siyasal örgütlenmesi için mevcudun yerine yeni bir siyasi proje fikrini düşündürmüştür.[33]

Olayların devam ettiği dönemde, 1905 Haziran-Temmuz ayları arasında, *Önsöz*'de belirttiği gibi Odesa olaylarından önce, *Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği*'ni kaleme alan Lenin, devrimci durumu ve farklı siyasal pozisyonları şöyle belirtmişti:

> (...) 'süreç-içinde-ayaklanma' teorisini yaratmış olan ve geçici devrim hükümetinin propagandasını reddetmiş bulunan sosyal-demokratları bile, gerçekte, hasımlarının saflarına geçmeye ya da geçmeye başlamaya zorladığını göstermiştik. Devrimin, dingin siyasal gelişme dönemlerinde inanılmaz gibi görünen bir hız ve derinlikle insanları eğittiği, tartışma götürmez bir gerçektir. Ve asıl önemli olan, devrimin, yalnızca önderleri değil, aynı zamanda yığınları da eğitmesidir.[34]

Lenin'in *sorumluluk siyaseti* temelinde amacı, proletaryanın sınıf mücadelesi kapasitesini geliştirecek, siyasal uzam içerisinde alan tutmasını ve bu alanları korumasına imkân tanıyacak, tamamlanmamış güncel bir olayın teorik ve taktiksel sınırlarını belirlemeye çalışmaktı. Bunun için diktatöryel koşullarda en güçlü siyasal alternatifin 1905 için Rus sosyal-demokrat hareketinin "yığınlara önderlik etmekte doğru taktik sloganlara sahip olmak, bugün son derece büyük bir önem" taşımaktaydı ve "devrimci bir dönemde, ilkelere dayanan sağlam taktik sloganların önemini küçümsemek kadar tehlikeli bir şey olamaz"dı.[35]

Lenin, siyasal denklemini, proletaryanın iktidara erişim yollarını ve pratiklerini geliştirecek adımlar belirleyerek oluşturmuştur. Konumuz bağlamında *İki Taktik*'in "Monarşinin Kaldırılması ve Cumhuriyet" başlıklı dördüncü bölümü tam da öncelikli amaç-araç ilişkisini proleter mücadelenin teorisine sunmaktadır.[36] Machiavelli'in filli hakikate odaklanmasında olduğu gibi bir *bağlamı* tanımlayarak, o bağlamın sınırlarının farkındalığı içinde hareket et-

[33] Bilhassa Lenin'in cumhuriyete ilişkin görüşlerini Komün üzerinden merkeze aldığı ve siyasal bir rota çizdiği analizleri için bkz. *Collected Works, Vol. 8*, s. 13.

[34] V. I. Lenin, *İki Taktik: Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2007, s. 7.

[35] A.g.e., s. 9.

[36] A.g.e., ss. 33–34.

mektedir. Lenin'in proleter sınıf siyasetinin diktatöryel değil, halkın katılımcı siyasetine izin veren cumhuriyet fikrinde ısrar eder.[37] Lenin, proletaryanın partisinin, eski düzeni ortadan kaldırma işini ancak demokratik bir cumhuriyetin kurulmasıyla ilgili olduğunu belirttikten sonra cumhuriyeti elde etmek gerektiği üzerinde durur: "(...) cumhuriyet uğruna ve tam özgürlüğümüz uğruna yalnızca otokrasiye karşı değil, bunlardan bizi yoksun bırakmaya kalkışırsa (ve kalkışacağı da kesindir) burjuvaziye karşı da savaşacağımızı söylemektedir".[38] Bağlamsız okumamak için şunu not düşelim: *İki Taktik*'in yazıldığı devrimci durumun hüküm sürdüğü siyasi atmosferde Lenin'in muhalifleri olan yeni-İskra grubu "siyasal olarak kurtulmuş burjuva toplumunun unsurları arasındaki bir karşılıklı savaşım süreci"nden söz ederek, cumhuriyet fikrini itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Lenin ise siyasal saflıkla ve miyoplukla itham ettiği yeni-İskracıları şu soruyla eleştirmiştir: "karşılıklı bir savaşım sürecinden söz edilecekse, burjuva toplumu siyasal bakımdan köleleştiren unsurları nasıl suskunlukla geçiştirebiliriz?"[39] Çünkü monarşik ve diktatöryel siyasi yapılanma tarafından, rejim eliyle tesis edilen sınıf siyaseti üzerinde kurulan baskının sınıfın karşı-hegemonik güç olmasını engelleyeceği gerçeği Lenin'i ivedi bir tercihe yöneltmiştir; somut durumun somut tahlili çerçevesine siyasal uzam için bir kurucu proje olarak cumhuriyet fikri üzerinde durur: "Bizim bugünkü görevimiz, cumhuriyet uğruna savaş için ve proletaryanın bu savaşa en etkin biçimde katılabilmesi için sloganlar atmak, pratik yollar göstermektir".[40]

## Tez IV. Sosyalist İktidardan Sonra Nihai Uğrak Proletarya Diktatörlüğü'dür.

1905 Devrimi'nin ve Duma'ların Çarlık tarafından bozguna uğratılması Lenin'e göre bir son değildir; çünkü proleter sınıf mücadelesi ve siyasal iktidarı ele geçirme çabaları, kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin akışkanlığı ve sürekliliğine paralel devinim halindedir. *İki Taktik*'ten *Yönetmeyi Nasıl Öğrendik*'e kadar Lenin'in görüşleri incelendiğinde görülür ki, proleter siyasal sınıf mücadelesi salınımlı bir yapıda olmasına karşın uğrak noktaları sabit bir

[37] A.g.e., s. 31.
[38] A.g.e., s. 31.
[39] A.g.e., s. 35.
[40] A.g.e., s. 35.

periyodu takip etmiştir. Proletarya, parti gibi kurumsal formlardan devlet aygıtına uzanan bir örgütlenme ve ideolojik yeniden üretim hattında kurucu bir siyasi projenin taşıyıcısıdır. 1905 koşullarında bu proje, mevcut güç ilişkilerinin analizi ve proleter dinamizminin muhtemel etki alanının hesaplanması ile belirlenirken, 1917 Ekim Devrimi sonrasında yeni güç hesaplamaları ile şekillenmiştir.

Ekim Devrimi sonrasında devlet aygıtının proleter sınıf mücadelesine göre yeniden düzenlenmesi, artı-değerin üretilmesi ve el konulması aşamalarında bizzat artı-değeri üreten canlı emeği, yani proletaryanın parti dolayımıyla iktidara gelmesi, kurucu projeyi de değiştirmiştir. Artık nicelik ve nitelik açısından söz sahibi olan bir sınıfın başka bir sınıf üzerinde tahakküm kurması durumu yaşanmaktadır ve hegemonik bileşkede rıza ve zor pratiklerinin kime uygulanacağı bellidir. Kısaca belirtmek gerekirse, sosyalizmin inşasında kapitalist toplumsal ilişkilerin yeterince kökleşmiş olmaması nedeniyle yürürlüğe koyulan Yeni Ekonomi Politikaları (*NEP*) ve benzer uygulamalar eşliğinde farklı sınıf fraksiyonlarının varlığını devam ettirmesine izin verilmiş, süreç tamamlandığında bunlar devlet aygıtları ile tasfiye edilmeye başlamıştır. Bu proje, kurucu bir bağlamda halkın yani proleter kitlelerin söz sahibi olduğu momente karşılık gelmektedir.

İktidarın konsolidasyonun hızlandığı dönemlerde, *geçiş anı* göstergesi olan kurucu proje, Cumhuriyet, yeni bir proje için gerekli zemini tesis etmiştir. Artık, aşamalı gidişat uyarınca komünizme geçişi hızlandıracak, toplumsal ilişkilerin dönüştürücüsü olarak proletarya diktatörlüğü esastır. Kurucu projeler bağlamında nihai uğrak, proletarya diktatörlüğüdür. Monarşiye karşı cumhuriyet ile tesis edilen devlet-biçiminin proleter mücadele pratikleriyle şekillenmesi sürecinde Lenin ve devrimci kadrolar, bilerek "diktatörlük" sözcüğünü tercih etmişlerdir. Marx'ın Blanqui'den devraldığı proletarya diktatörlüğü düşüncesi, Lenin'in bağlamında revize olmuştur. Althusser'e göre Marx ve Lenin, sınıfları ve mücadelelerini siyasal uzam içerisinde bulmak amacıyla yaptıkları keşif için proletarya diktatörlüğü ifadesini kullanmışlardı.[41] Althusser böyle bir terminolojik tercihte iki faktörün olduğunu söylüyordu. İlk

[41] Louis Althusser, *Kriz Yazıları: Althusser'den sonra Louis Althusser*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009, s. 127.



faktör, kışkırtıcı bir kavram ile hür yasallığın ötesindeki bir duruma, hukuksal prosedürlere indirgenemeyecek ve yasalardan daha güçlü bir duruma telmihte bulunmak demekti.[42] Nedeni çok açık: "Yasa dediğimizde bir ülkede var olan siyasi ve medeni hukuku, anayasayı ve parlamento varsa parlamenter anayasayı" demeye çalışıyoruz; ancak Lenin'in siyasi projesini tam olarak karşılayabilecek, kullanabileceği bir sözcük bulunmamaktaydı. İkinci faktör, Lenin siyasi ve ideolojik düşüncesini burjuvazinin her türlü asalak ve bütünleşmeye müsait düşüncesinden kesinkes ayırmaya çalışıyordu. Bu bağlamda, öncelikle kurucu şiddet fikrini sahiplenen Lenin, projenin köklerini salmasını müttefikler ve rakipler ayrımları eşliğinde, siyasal uzamı şiddet ve baskı pratikleriyle kurgulamaktan çekinmemişti. İlaveten, Lenin *Devlet ve İhtilal*'da açıkça şöyle yazmıştı: "Marksizm'i sınıf mücadelesi öğretisiyle sınırlandırmak, onu burjuvazi tarafından kabul edilebilir bir şeye indirgemek demektir. Sadece, sınıf mücadelesini tanımayı, proletarya diktatörlüğünü tanımaya vardıran kimse Marksisttir".[43]

Bu ifade, hem burjuva düşünce sistemiyle ayrışma yaratmak, hem de teorik düzeyde safları netleştirmek için kullanılmıştır. Çünkü proletaryanın sınıf egemenliği var olmak istiyorsa, hem *üretim* biçimlerinde hem *siyasal* biçimlerde hem de *ideolojik* biçimlerde var olması gerekir: Kamulaştırmalar, öz-yönetim, üretim sürecinde proleter denetim; konseylerin kendi delegeleri yoluyla ulusal konseyde temsili; kültür devrimi gibi. Görüleceği üzere Leninist diktatörlük anlayışındaki belirleyici ölçüt siyasal iktidar ve onun ideolojik

[42] A.g.e, ss. 127-130.

[43] V. I. Lenin, *Collected Works: Vol. 25 June - September 1917*, ed. S. Apresyan, J. Riordan, Moscow: Progress Publishers, 1974, s. 411.

yeniden üretilmesi sorunudur. Taner Yelkenci'nin belirttiği üzere proletarya diktatörlüğünün klasik diktatörlüklerden farkı, burjuva devlet-biçiminin maddeci eleştirisinde yatmaktadır.[44]

> Marksist-Leninist diktatörlük kavramının ayırt edici özelliği hukuku kuvvet ve şiddetle açıklamış olması değildir. Hukuku şiddetle açıklayan eğilimler, netice itibariyle egemenliğe (hükümete), daha doğrusu egemenin (hükmedenin) somut emrine ya da kararına dayanmak zorunda kalır. (...) Bolşeviklerin diktatörlük kavramı, burjuva devlet mantığında bulunan mistifikasyonu ortadan kaldırır; siyasi iktidarın kişisel bir mesele değil, aksine sınıfsal (sosyo-ekonomik) bir mesele olduğunu (...) gösterir.[45]

Son olarak proletarya diktatörlüğü bağlamında şunu belirtmek gereklidir: Eğer proleter hareket tüm çelişkilere rağmen proletarya diktatörlüğünü önüne koyduysa bunun maddi bir nedeni vardır. "Çünkü kapitalist sömürü, kaçınılmaz olarak burjuvazinin sınıf diktatörlüğünü getirir ve bu diktatörlüğün özel tarihî koşulları içindeki eşitsiz biçimdeki şiddetli ve açıkça baskıcı biçimleri ne olursa olsun, kapitalist sömürü onun üzerine dayanmaktadır."[46] Mevcut sömürü ve özel mülkiyet ağlarını tasfiye etmenin öncelikli yolu olarak devletin ilgası üzerinden hareket edildiğinde, kurucu şiddet pratiklerinin konjonktürel olarak egemen olduğu bir uzam-zaman ile karşılaşırız. Proletaryanın siyasi iktidarı ele geçirmesine müteakip devlet aygıtlarının yeniden üretme kapasitesi eksiksiz çalıştığı ölçüde proletarya diktatörlüğü, üretim araçlarının ortak ve kolektif mülkiyete göre tanzimi ve üretim sürecinde üreticilerin kontrolünün öz-yönetimle birleştiği siyasal uzamın kendisi olacaktır. Bu kurucu proje, komünizme kadar geçerliliğini sürdürecektir. Bu siyasi proje, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Marx'ın belirttiği üzere, "burjuva hakkı olan emeğe göre bölüşüm ilkesinin yerine ihtiyaca göre bölüşümü"ne[47] dayanacaktır.

---

[44] Taner Yelkenci, "Marksist-Leninist Devlet Teorisi", *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi*, ed. Taner Yelkenci, Ankara: Notabene Yayınları, 2013, s. 108.

[45] A.g.e., s. 107.

[46] Étienne Balibar, "Proletarya Diktatörlüğü Üstüne", çev. Raşit Güneş, *Birikim*, sayı 16; Étienne Balibar, *On the Dictatorship of the Proletariat*, çev. Grahame Lock, London: NLB, 1977, ss. 112-117.

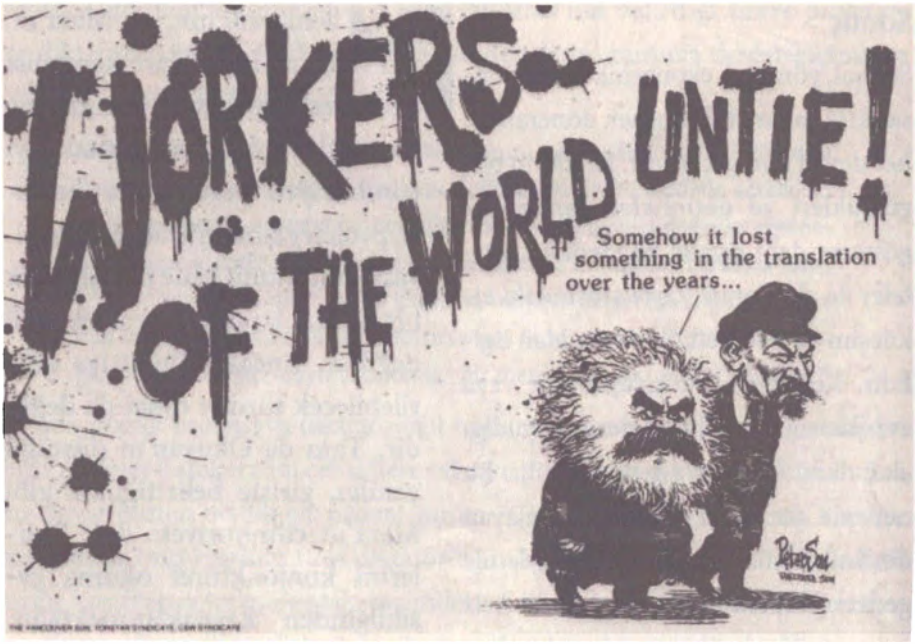
[47] Nail Satlıgan, "Komünizm Tasarımları", *Kapital'in İzinde* içinde, der. N. Satlıgan, S. Savran, E. A. Tonak, İstanbul: Yordam, 2012, s. 473.

## Sonuç

Siyasal, yönetsel, ekonomik ve toplumsal kriz anları tarihin her döneminde her devlet için geçerlidir. Krizlerin büyüklükleri ve derinlikleri farklılıklar gösterse dahi siyasal ve ideolojik kerteler ile ekonomik kerte arasındaki etkileşim ve hareketlilikle yakından ilgilidir. Kertelerin bütünleşmesine veya ayrışmasına oranla krizlerin yayıldığı alan daralabilir veya genişleyebilir. Bu nedenle iyi olanın *ne*'liğini sorgulayan düşünürlerden bir düşünceyi eylemle geçiren faillere kadar, toplumsal kriz anlarını önüne koyan ve soru soran herkes için *konjonktürel* olan esastır. Uzun-kısa-orta vadeli planlamalar fark etmeksizin asıl belirleyici ilke ya da değer, konjonktürel olandan bağımsız değildir. Örgütlenme kapasitesi ve güç ilişkilerinin sunduğu veya mahrum bıraktığı imkânların hesaplanması sonucunda, somut durumun somut tahlili bağlamında bir planlama hiyerarşisi oluşturulur. Söz konusu hiyerarşiye göre maddi koşullara uygun bir proje tesis edilir. Sıklıkla ilgili dönemin sermaye birikim süreçlerine uyumlu olan bu hegemonik projelerde, felç olmuş ilişkiler restore edilebileceği gibi, yeni bir inşa süreci de başlatılabilir. Kurucu ve konsolide edici niteliklere sahip projelerin etki alanı toplumsal yapıyı baştan aşağı keser. Bizim de Antik Yunan'dan hareketle, ancak bilhassa Machiavelli ve Lenin üzerinden çizmeye çalıştığımız projelerin ortak özelliği, bir kriz anına denk düşmesi ve olumsal yahut zorunlu bir sistematiklik içerisinde önermelerde bulunmasıdır.

**[Machiavelli'nin, Marx'ın, Lenin'in pre-kapitalist sistemlerin yönetim formlarına göre kitleyi gözetmesinden dolayı cumhuriyeti olumlaması, özellikle, proleter sınıf mücadelesinin siyasi konumunu lehte pekiştirecek bir uzam olarak görmesi tesadüfî değildir. Ancak oldubittiye getirilebilecek türden nihai de değildir. Tam da Okuyan'ın düştüğü yanılgı, girişte belirttiğimiz gibi Marx'ın cumhuriyete dair fikirlerini konjonktürel okuma eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Marx'ın bir fikri olumlamasını siyasal kimliğe dönüştüren Okuyan, yöntemsel olduğu kadar "şeyin" sadece "imgelemine yönelmekle" yetinmiştir.**

Machiavelli'de ve Lenin'de -yapısal olarak sınırlandırılmış alan içerisinde- yeni bir toplumsal ilişkiler kümesine işaret eden projelerin en bilineni cum-




huriyettir. Ontolojik olarak ve sınıf mücadelesi bağlamında izah etmeye çalıştığımız gibi cumhuriyet fikri ve projesi, tek kişinin hüküm sürdüğü despotik yönetimler yerine daha fazla ve farklı toplumsal sınıfların siyasal uzam içerisinde yer almasını sağlar. Özü gereği cumhuriyet, kolektivizmi ve katılımcılığı barındırması nedeniyle, ideolojik vasfının dışında, siyasal hareketlilik için biçimsel avantajlar sağlar. Parlamenter sistem, çok partili yaşam, aday ve seçmen statüsünde siyasete katılım, parti, dernek, platform tipi örgütlenmeler için hukuki güvencenin sağlanması gibi imkânlar, kurucu projenin temel öğeleridir. Bu nedenledir ki, merkez siyasetten hukuki zor ve/veya silah zoru ile uzak tutulan toplumsal sınıflar, ellerinde hiçbir kanal ve araç kalmadığında bile cumhuriyet projesinin dayanaklarından hukuk-biçim sayesinde konum kazanabilirler. Machiavelli'nin, Marx'ın, Lenin'in pre-kapitalist sistemlerin yönetim formlarına göre kitleyi gözetmesinden dolayı cumhuriyeti olumlamaması, özellikle, proleter sınıf mücadelesinin siyasi konumunu lehte pekiştirecek bir uzam olarak görmesi tesadüfî değildir. Ancak oldubittiye getirilebilecek türden nihai de değildir. Tam da Okuyan'ın düştüğü yanılgı, girişte belirttiğimiz gibi Marx'ın cumhuriyete dair fikirlerini konjonktürel okuma eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Marx'ın bir fikri olumlamasını siyasal kim-

liğe dönüştüren Okuyan, yöntemsel olduğu kadar "şeyin" sadece "imgelemine yönelmekle" yetinmiştir.

Konjonktürel olandan konuşmaya devam edersek, sermaye merkezli güç ilişkileri ile yoğrulan monarşi rejiminin inşasında cumhuriyet projesinin örgütlenme, kitleselleşme, ifade özgürlüğü, vb. imkânlarını görmek ve gözetmek stratejik ve taktiksel zekâ gerektirir. Ancak sadece yozlaşmış bir cumhuriyet projesine, cumhuriyet diye çakılı kalmak, ötesini görmemek budalalıktan başka bir şey değildir. Sol/sosyalist tüm siyasi oluşumlar için yürürlükteki cumhuriyet projeleri, kadroların nefes alacağı, güç devşirebileceği, ittifaklar kurabileceği, enerji topladıktan sonra tekrar yola çıkabilecekleri ara momenttir. Nihai moment ya da uğrak ise proletarya diktatörlüğüdür. Ezcümle, saf teorinin alanı, siyaset pratiğinin alanıyla zıtlık içinde olduğundan ve teorik alanın bilimselliği nedeniyle özne bulunmazken (hakikat her mümkün özne için geçerlidir), siyasal pratiğin öznesinin olması[48] söz konusu ara ve nihai moment için bir projeyi zorunlu kılar. Siyasal pratiğin öznesi, Machiavelli'de *Prens*, Gramsci'de *Modern Prens*, Marx'ta *Manifesto*, Lenin'de *Ne Yapmalı, Nisan Tezleri, İki Taktik, Bir Adım İleri İki Adım Geri, Halkın Dostları Kimlerdir, Devlet ve İhtilal, Komün Dersleri* yani Bolşevik hareketini iktidar sorunu ile birlikte düşünen tüm yazılarıdır. Kurucu proje ise öznenin konumlandığı ve konumlandırıldığı bağlama göre *konjonktürel* olanca şekillenmektedir; bu cumhuriyet veya proletarya diktatörlüğü de olabilir. Lenin bağlamında Ekim Devrimi'nden önce ve sonra kronolojik ve konjonktürel iki örnek:

> Lenin, Vperyod, 12 Nisan 1905: Cumhuriyet için canımızı dişimize takarak savaşma mutlak zorunluluğunu bize işlerin akışı 'kabul ettirecek', pratik etkinlikte, güçlerimizi, siyasal bakımdan etkin proletaryanın güçlerini tastamam bu yöne, işlerin gidişi yöneltecektir. İşlerin gidişi, demokratik devrim sırasında, bize hayati çıkarları asgari programımızın ta kendisinin gerçekleşmesini gerektirecek küçük-burjuvazi ve köylülükten gelme böylesine bir müttefikler çoğunluğunu kaçınılmaz bir biçimde kabul ettireceği içindir ki, azami programa çok zamansız bir geçişten duyulan her korku son derece gülünçtür.
>
> Lenin, *Pravda*, 3 Ocak 1919: Proletarya diktatörlüğünü, (burjuva demokratik cumhuriyet biçimleri altında ikiyüzlüce maskelenmiş) fiilî burjuva

[48] Althusser, *Kriz Yazıları*, ss. 36–37.

diktatörlüğü yerine geçirmek olacaktır bu. Zenginler için demokrasi yerine, yoksullar için demokrasiyi geçirmek olacaktır bu. Azınlık için, sömürücüler için toplanma ve basın özgürlüğü yerine, nüfusun çoğunluğu için, emekçiler için toplanma ve basın özgürlüğünü geçirmek alacaktır bu. Yalan olmaktan çıkıp bir gerçek durumuna gelecek demokrasiyi, tarihsel bir ölçek üzerinde, olağanüstü bir biçimde genişletmek olacaktır, insanlığı, hatta en 'demokratik' ve en cumhuriyetçi, her burjuva demokrasiyi bozan ve güdükleştiren sermaye zincirlerinden kurtarmak olacaktır bu. Burjuva devlet yerine, genel olarak devletin gitgide yokolmasına götüren tek yol olan proleter devletin geçmesi olacaktır bu.

# Bir Platon Çevirisi Üzerine[1]

Utku Özmakas*



Klasik felsefe metinlerinin çevirilerindeki sorunlardan haberdarız. Daha üçüncü sayıda Aydın Gelmez enfes minör temasını şöyle bitirmişti: "Onlarca yıl, önde gelen klasikleri hep ikinci bir dilden yapılmış çevirilerinden okumuş bir neslin çocukları olarak, hangi doğru bildiğimiz yanlışlarla yaşadığımızı kim bilir?" Bu yazı da o "doğru bildiğimiz yanlışlar"dan biriyle ilgili. Üstelik de *sadece* bir "ikinci dil" vakası değil bu. Mevzubahis olan klasik metin, Platon'un *Politikos*; yani Türkçe alışılageldik adıyla *Devlet Adamı* diyalogu.[2]

Furkan Akderin'in Eski Yunancadan çevirdiği pasaj şöyle:

> YABANCI: Ayrıca bilime dayalı devleti bırakırsak, bu devletlerde herhangi bir işi olanların hepsini devlet adamı olmadıkları için atmak gerekir. Bu **particiler** en kötü hayal tahrikçileri oldukları gibi kendileri de birer hayalden ibarettirler. En büyük taklitçiler, en büyük gevezeler ve en ünlü sofistlerdir. (*Devlet Adamı*, 303c, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2011, s.101–102)[3]

İnsan, bir Platon metninde "particiler"le karşılaşınca şaşıp kalıyor? "Antik Yunan'da temsili demokrasi mi vardı?" diye durup düşünüyor. Aynı pasajın Behice Boran ve Mehmet Karasan'ın tarafından çevrilmiş –B. Jowett'in İngilizce ve A. Diés'in Fransızca çevirisini temele aldıkları– hali şöyle:

> YABANCI.- Bundan sonra, bilime dayanan devleti bırakırsak bu devletlerde bir işi olanların hepsini devlet adamı değildir diye devletten dışarı atmalı. Bunlar **particiler** en kötü hayal tahrikçileri olduğu gibi, kendileri de hayalden başka birşey değildir. En büyük taklitçi ve geveze oldukları

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, araştırma görevlisi.

[1] Öneri ve eleştirileriyle yazıya büyük katkı veren Savaş Ergül'e teşekkür ederim.

[2] Metin boyunca kalın yazılan vurgular bana aittir.

[3] Buradan sonra "FA" şeklinde kısaltılacaktır.

> gibi, en ünlü sofistlerdir de. (*Devlet Adamı*, 303c, çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s. 97) [4]

Aynı çeviri daha sonra *Cumhuriyet*'in "Dünya Klasikleri" serisinden de çıktı. Kitabın içindeki nota göre Egemen Berköz'ün "sofist"in "bilgici", "hakikat"in "gerçek" haline getirilmesi gibi müdahaleleriyle çıkan haliyse şöyle:

> YABANCI- Bundan sonra, bilime dayanan devleti bırakırsak bu devletlerde bir işi olanların hepsini devlet adamı değildir diye devletten dışarı atmalı. Bunlar **particiler**, en kötü hayal kışkırtıcıları olduğu gibi, kendileri de hayalden başka bir şey değildir. En büyük taklitçi ve geveze oldukları gibi en ünlü bilgicilerdir de. (*Devlet Adamı*, klasik numaralama yok, çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan, İstanbul: Cumhuriyet, 1998, s. 97).[5]

Bu üç farklı çeviride de aynı ifade kullanılınca Jowett'inkini bir yana bırakıp başka İngilizce çevirilere bakma gereği hasıl oldu. O çevirilere de alt alta yer verelim:

> VISITOR: So then we must also remove those who participate in all these constitutions, except for the one based on knowledge, as being, not statesmen, but **experts in faction**; we must say that, as presiding over insubstantial images, on the largest scale, they are themselves of the same sort, and that as the greatest imitators and magicians they turn out the be the greatest sophists among sophists." (*Statesman*, 303c, çev. C. J. Rowe, *Plato Complete Works* içerisinde, Ed. J. M. Cooper, Cambridge: Hackett, 1997, s. 348).[6]

> STRANGER: Therefore all who take part in one of these governments –apart from the one based on real knowledge– are to be distinguished from true statesman. They are not statesmen; they are **party leaders** of bogus governments and themselves as bogus as their systems. The supreme imitators and tricksters, they are of all Sophist the arch-Sophists. (*Statesman*, 303c, çev. J. B. Skemp, *The Collected Dialogues of Plato* içerisinde, Ed. E. Hamilton ve H. Cairns, New York: Pantheon, 1961, s. 1074).[7]

> Str. Then Those who participate in all those governments –with the exception of the scientific one– are to be eliminated as not being statesmen, but **partisans** ; and since they preside over the greatest counterfeits, they

[4] Buradan sonra "BB-MK-1" şeklinde kısaltılacaktır.
[5] Buradan sonra "BB-MK-2" şeklinde kısaltılacaktır.
[6] Buradan sonra "Rowe" şeklinde kısaltılacaktır.
[7] Buradan sonra "Skemp" şeklinde kısaltılacaktır.

> are themselves counterfeits, and since they are the greatest of imitators and cheats, they are the greatest of all sophist. (*Statesman*, 303c, çev. Harold N. Fowler, *Plato in Twelve Volumes* içinde, cilt: 8, Cambridge: Harvard University Press, 1925, s. 165).[8]

Anlaşılan "experts in faction", "party leaders" ve "partisans" ifadeleri kafa karıştırıcı oluyor. Diyaloğun bağlamından anlaşılabileceği üzere kastedilen modern anlamıyla "particilik, parti liderliği ya da partizanlık" değil. Bunu netleştirmek için Eski Yunancasına gidelim: "στασιαστικούς", yani "stasiastikous". Bu sözcüğün "konum", "durum" gibi anlamları var; hatta biraz zorlarsak "partici" bile denebilir. (Karasan'ın temele aldığı Fransızca çeviride "factieux", yani "hizipçi", "fesat çıkaran", "yandaş" dendiğini de hatırlatmış olalım.[9]) Ne var ki bu bağlamda "episteme"yle bir karşıtlık içinde kurulduğundan "taraflı", "yandaş", "kısmi" bakan kişiye gönderme yapılıyor.

Burada ikinci bir sorun daha dikkati çekiyor: Türkçe çevirilerde "hayal tahrikçileri" ve "hayal kışkırtıcıları"; İngilizce çevirilerdeyse "insubstantial images" ve "counterfeit" olarak geçen ifadenin Yunanca orijinal metindeki karşılığı "eidolon" (εἴδωλον). Eski Yunancada bu sözcük, "imge, hayal, idol, ikiz, kopya" gibi anlamlara geliyor. Yani, aslında tahrik edilen ya da kışkırtılan bir şey yok; burayı daha ziyade "hayal/imge üreticisi" olarak karşılamak gerekiyor; çünkü söz konusu edilen ikinci düzeyden bir üretimdir. Zaten, imge Platon'da asıl olanın kopyası olduğundan "kalpazanlık veya sahtelik" ifadesinin kullanıldığı İngilizce çevirilerde bu durum biraz daha net şekilde veriliyor.

Boran-Karasan çevirisinin ikincil dilden olduğunu biliyoruz (Boran çeviriyi İngilizceden, Karasan ise Fransızcadan yapıyor); ama Furkan Akderin'in çeviriyi Eski Yunanca aslından yaptığına dair bir şüphe doğuyor bu sıkıntılı karşılıklardan sonra.

Bu noktaya geleceğiz ama önce ele aldığımız pasaj için bir çeviri denemesi yapalım. Buradaki "particilik" ifadesi günümüz okuru için kafa karıştırıcı olabilir. Bu nedenle şöyle bir çeviri önerisinde bulunuyorum:

> Yabancı: Öyleyse yetkin olanların dışında kalan bütün bu yönetimlere

[8] Buradan sonra "Fowler" şeklinde kısaltılacaktır.

[9] Platon, *Oeuvres Complètes, Le Politique*, Cilt: IX, çev. Auguste Diès, Paris: Sociéte d'Edition "Les Belles Lettres", 1935, s. 74

(*politeia*) katılan kişiler devlet adamı değil de, hizipçi oldukları için dışarıda bırakılmalıdır; çünkü bunlar en büyük taklitçiler ve hileciler oldukları gibi, en büyük sofistlerdir de.

Kısacası ortada "parti" ya da "particilik" yok; kastedilen ancak bilime dayanan, akla uygun olan bir rejime katkı sunanların "devlet adamı" olabileceği.

Diyalogun başka bir noktasına uzanalım: 286a dolaylarına. Burada Yabancı'nın konuşmasının son kısmında ilginç bir durum var.

YABANCI: (...) Çünkü varlıkların **en güzeli** olan cisimsiz varlıkları ancak açıkça akıl sayesinde görebiliriz. Başka hiçbir şey bize bunu gösteremez. Şimdi üzerine konuştuklarımızın hepsi bu varlıklarla ilgilidir. **Yine de konu her ne olursa olsun küçük örneklerle ilgili konuşmaktan iyidir.** (FA, 2011, s. 76)

YABANCI.- (...) Çünkü varlıkların **en büyüğü**, **en güzeli** olan cisimsiz varlıkları, bize ancak akıl açıkça gösterebilir, başka hiçbir şey gösteremez. Şu anda söylediklerimizin hepsi bu varlıklar üzerinedir. **Fakat konu ne olursa olsun küçük örnekler üzerine çalışmaktan daha kolaydır.** (BB-MK-1, 1944, s. 62)

YABANCI.- (...) Çünkü varlıkların **en büyüğü**, **en güzeli** olan cisimsiz varlıkları, bize ancak akıl açıkça gösterebilir. Başka hiçbir şey gösteremez. Şu anda söylediklerimizin hepsi bu varlıklar üzerinedir. **Fakat konu ne olursa olsun küçük örnekler üzerine çalışmaktan daha kolaydır**. (BB-MK-2, 1998, s. 63)

Yabancı'nın konuşması bir karşılaştırmayla bitiyor; ancak Akderin'in çevirisinde bu karşılaştırmanın terimlerinden birisi eksik. Sadece "en güzeli" deyip bırakmış. Boran-Karasan çevirisinde ise karşılaştırmanın iki tarafı tam olarak verilmiş; ancak çevirilerin uzlaştığı bir nokta var: Bir hata. Yeniden İngilizcelerine bakalım.

VISITOR: (...) That is why one must practice at being able to give and receive an account of each thing; for the things that are without body, which are **finest and greatest**, are shown clearly only by verbal means and by nothing else, and everything that is now being said is for the sake of these things. But **practice in everything is easier in smaller things, rather than in relation to the greater**. (Rowe, 1997, s. 329).

STRANGER : (...) Fort he existents which have no visible embodiment, the existents which are of **highest value and chief importance**, are de-

> monstrable only by reason anda re not to be apprehended by any other means. All our present discussions have the aim of training us to apprehen this highest class of existents. **For purposes of practice, however, it is easier in every case to work on lesser objects rather than on greater ones**. (Skemp, 1961, s. 1053–1054).
>
> Str. We must therefore endeavor by practice to acquire the power of giving and understanding a rational definition of each one of them; for immaterial things, which are the **noblest and greatest,** can be exhibited by reason only, and it is for their sake that all we are saying is said. But **it is always easier to practise in small matters than in greater ones**. (Fowler, 1925, s. 107).

Son tümceye bakıldığında Akderin'in ve Boran-Karasan çevirilerinin aynı hatada uzlaştığını görüyoruz. Son tümce "büyük örneklerden ziyade küçük örnekler üzerine çalışmak daha kolaydır" şeklinde çevrilmesi gerekirken tam tersi anlama gelen bir şekilde çevrilmiş.

Ne yazık ki Türkçe çevirideki sorunlar burada bitmiyor. Durum diyaloğun sonunda daha da ilginç bir hatayla (309e) renkleniyor:

> YABANCI: O halde şöyle diyebiliriz: **Enerjili** bir ruh hakikati bu şekilde kavrarsa sakinleşmez mi? (FA, 2011, s.112)
>
> YABANCI.- Öyleyse : **enerjili** bir ruh hakikatı bu şekilde kavradığı zaman sakinleşmez mi? (BB-MK-1, 1944, s. 112)
>
> YABANCI- Öyleyse : **enerjik** bir ruh gerçeği bu şekilde kavradığı zaman dinginleşmez mi? (BB-MK-2, 1998, s. 106).

"Hakikat"in Egemen Berköz müdahalesiyle "gerçek" haline getirilmesini tartışmıyorum bile; geçelim. "Enerjili/enerjik ruh"? Bir kez daha şaşkınlık meraka kılavuz oluyor. İngilizce çevirilere müracaat edelim:

> VISITOR: Well then—is a "**courageous**" soul that grasps this sort of truth not tamed, and wouldn't it be especially willing, as a result, to share in what is just, whereas if it fails to get a share of it, doesn't it rather slide away towards becoming like some kind of beast? (Rowe, 1997, s. 355).
>
> STRANGER: Well then, will it not work out like this? The soul of vigor and **courage** will be made gentle by its grasp of this truth and there is nothing as well calcualted as this to make it a willing member of a community based on justice. (Skemp, 1961, s. 1082).
>
> Str. Now it is not a **courageous** soul, when it lays hold upon such truth,

made gentle, and would it not then be most ready to partake of justice? (Fowler, 1925, s. 189).

Bu hata bir önceki gibi basit bir anlam kayması olmadığı için dönüp Eski Yunanca orijinal metne bakmak gerekiyor. Kullanılan ifade "ανδρεία", yani "andreia"; Türkçesiyle "mertlik", "gözüpeklik", "korkusuzluk"

O halde bu ifadeyi de şöyle çevirebiliriz: "Yiğit bir ruh hakikati böyle kavradığında sakinleşip adaletin bir parçası olmaya hazır olmaz mı?" Kısacası, "particilik" ya da "hayal tahrikçileri" örneklerinde olduğu gibi burada da "enerji"yle karşılanacak bir ifade yok. Durumu açıklığa kavuşturmak için Karasan'ın temele aldığı Fransızca metne gitmek gerekiyor.

> L'ETRANGER. – Eh bien, est-ce qu'une âme énergique ne s'apaise pas lorsqu'ell se pénètre ainsi de vérité, et n'est-ce pas alors qu'elle s'ouvrirait plus volontiers à des idées de justice, tandis qu'autrement elle tombe plutôt dans une férocité presque bestiale? (Platon, *Oeuvres Complètes, Le Politique*, Cilt: IX, çev. Auguste Diès, Paris: Sociéte d'Edition "Les Belles Lettres", 1935, s. 85.)

Anlaşılan bu "enerji" ifadesi Fransızca çeviriden, yani Karasan'dan geliyor. Fransızcada sözcüğün "enerjik, yılmaz, güçlü, dinç" gibi anlamları var. Muhtemelen Diès sözcüğün bu anlamlarını da göz önünde tutarak "énergique" karşılığını kullandı ve Karasan da anlık bir dalgınlıkla sözcüğü ilk anlamıyla çevirdi. Ne var ki, o zaman ortada bir soru baki kalıyor: Akderin'in çevirisinde tam da aynı hataların ne işi var?

Birisi İngilizce ve Fransızca, diğeri ise Eski Yunanca aslından yapılmış, yani kaynak dilleri tamamen farklı olan iki çevirinin de aynı hataları yapması mümkün mü? Açıkçası, pek olası görünmüyor. Ele aldığımız örnekler ışığında, Akderin'in çevirisi Eski Yunancadan değil de; sadece, Boran ve Karasan'ın çevirisinin bir "yeniden yazımı" gibi görünüyor.

Özellikle böylesine temel metinler ve kadim bir dil söz konusu olduğunda birincil kaynaktan çeviri gerekliliği bir kez daha ortaya çıkıyor. İkincil dilden çeviride yapılan hata, tıpkı bir hastalık gibi hızla diğer dillere de bulaşıyor, okuru içinden çıkılması daha büyük sorunların içine itiyor. İşin kötü yanı şu ki, elimizdeki metin bunun ne ilk ne de son örneği. *Devlet*'in en meşhur çevirilerinde dahi ne gibi sorunlar olduğunu yazmaya yer yeter mi, bilemiyorum.

# BİYOİKTİDARIN SURETLERİ VE DİRENİŞİN BİYOPOLİTİKASI

ONUR KARTAL*

"İnsanı yaşat ki devlet yaşasın."

Recep Tayyip Erdoğan[1]

Biyopolitika, insan yaşamına özgü bütün unsurları politika alanına dâhil etmesi ve yaşamı bütün çeşitliliğinde nesne edinen bir mekanizma olarak iktidarı yorumlaması nedeniyle cezp edicidir. Öyle ki, bugün bireyin ya da türün yaşamına şöyle veya böyle temas eden her siyasal sorun biyopolitikanın dil haznesine tercüme edilebilir hale geldi. Böylece son dönemlerde güvenlik stratejilerinden neo-liberalizmin doğuşuna, biyotıbbi ve biyoteknolojik gelişmelerden barınma politikalarına ve kürtaj düzenlemelerine kadar bir dizi hususta biyopolitika bir başvuru mercii oldu.[2] Ne var ki, kavramın bu kapsayıcılığı bir tehlikeyi de beraberinde getiriyor: Her şey biyopolitiktir, dolayısıyla hiçbir şey biyopolitik değildir. Bu sorunu çözmek için ilk elden biyopolitikanın, iktidarın yaşamla ilişkisinin belirli bir tarzına değil, iktidarın bizzat yaşamın kendisi üzerinde profesyonelleştiği momente dair söz söylediğini hep akılda tutmak gerekir. Başka bir deyişle, iktidar pratiklerinin yaşam süreçlerine ve kapasitelerine dolaylı etkilerini biyopolitikanın hanesine yazmak hata olacaktır. İktidarın yaşama etkimediği bir siyasal teknik olmadığından biyopolitik çözümlemenin sınırları alabildiğine genişleyecek, gelgelelim genişlediği ölçüde ayırt edici karakterini de yitirecektir. Diğer yandan iktidarın yaşam üzerinde profesyonelleşme tarzları da bir çeşitlilik arz ettiğinden bu tarzlardan

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] http://www.radikal.com.tr/politika/basbakan_erdogandan_en_sert_uludere_cikisi-1089469, (Erişim Tarihi 19.08.2013). Esasen bu ifade Şeyh Edebali'ye aittir. Bize göre kayda değer olan Erdoğan'ın bu ifadeyi, partisinin siyaseti için bir "ilke" ve "rehber" olarak görmesidir

[2] Thomas Lemke, *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 7, 11, 15.

hangilerine yoğunlaşılacağı baştan belirlenmelidir. Söz konusu çeşitlilik siyasal iktidarın biyopolitik karakterine yönelik tartışmayı bir nefeste tüketmeyi imkânsız kılar. Böylece sınırlarını net tarif etmeyen her biyopolitik tartışma, eksik bir tartışma olmaya mahkûm olur.

Bu yüzden tartışmamıza net sınırlar çizmek için sonda söyleyeceğimizi başta söyleyeceğiz: İlk olarak, biyopolitik kuramın bizce üç ana uğrağına denk düşen ahlaki/normatif; baskıcı/indirgeyici ve politik ekonomik/sınıfsal karakterlerini sırasıyla Michel Foucault, Giorgio Agamben ve Michael Hardt ile Antonio Negri'nin perspektiflerinden hareketle ortaya koyacağız.[3] Ardından biyopolitikanın bu üç görünümünün günümüz egemen iktidarının üç haline, yani muhafazakâr, baskıcı ve neoliberal boyutlarıyla AKP iktidarının siyaset yapma tarzına denk düştüğünü göstermeye çalışacağız. Son olarak biyoiktidara yönelik biyopolitik direniş olanaklarının sunduğu çeşitliliğin içinde kaybolmak istenmiyorsa, yeni olanın ufkunu belirlemeye gönüllü muhalif bir siyaset kuramının biyopolitikadan geçmesinin elzem olduğunu iddia edeceğiz.

Geçmişi yirminci yüzyılın başlarına kadar uzansa da kabul etmek gerekir ki, siyaset literatüründe biyopolitika kavramına yer açan kişi Michel Foucault'dur. Foucault'nun biyopolitikaya ilişkin çözümlemelerinin daha çok geç dönem seminerlerinde, konferanslarında ve elbette *Cinselliğin Tarihi*'nde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Ancak her ne kadar *Hapishanenin Doğuşu*'nda kavramla doğrudan karşılaşmıyor olsak da beden ve ruh üzerinde etkileşime giren mikro-disipliner mekanizmaların işleyiş tarzları, Foucault'nun sonraları bedenin anatomo-politikası olarak adlandırdığı biyopolitikanın bireyselleştirici boyutunu anlayabilmemiz için bu çalışmayı da göz önünde tutmamız gerekir. Diğer taraftan bu çalışmasında Foucault, artık cezalandırma kurumlarının yalnızca mahkûmlara uygulanan baskıcı pratikler üzerinden ele

[3] Daha önce farklı platformlarda, bu düşünürlerin kuramsal perspektiflerini detaylıca ortaya koymayı denediğimizden bu yazıda söz konusu perspektiflere ana hatlarıyla ve yalnızca yürüttüğümüz tartışmayı ilgilendirdiği ölçüde sınırlı bir yer ayrılacaktır. Daha ayrıntılı çözümlemeler için bkz. Onur Kartal ve Osman Elbek, "Tıp Asla Sadece Tıp Değildir 'Normun Ötesine Geçebilmek'", *Kapitalizm Sağlığa Zararlıdır* içinde, ed. O. Elbek, İstanbul: Hayy, 2013, s. 151-177; Onur Kartal, "Giorgio Agamben", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed. A. Tunçel ve K. Gülenç, Ankara: Doğu Batı, 2013, s. 835-850; Onur Kartal, "Post Yapısalcılığın Mirasından Yeni Bir Başkaldırı Fikrinin Doğuşu: *Çokluk*", *Felsefelogos*, Sayı 39, 2010, ss. 39-53.

alınamayacağını söylediğinden son dönem siyaset düşüncesinin omurgasını oluşturan iktidar ilişkilerini olumlu etkileriyle düşünme önerisi de anlaşılır hale gelecektir. Dolayısıyla *Hapishanenin Doğuşu*'ndan *Cinselliğin Tarihi*'ne bir hat çekerek söyleyecek olursak Foucault için biyopolitika, hapishane, kışla, okul, hastane, tımarhane gibi kurumlarda dolaşıma girip toplumsal alanı boydan boya kuşatma eğilimi gösteren mikro disipliner mekanizmaları işe koşan bedenin anatomo-politikasına eklemlenen bütünselleştirici, nüfusa yoğunlaşan, bir dizi mekanizma üzerinden insan türünün temel biyolojik özelliklerini politik bir stratejinin nesnesi yapan[4] ama bireysel de olsa bütünsel de olsa yaşamı birincil nesnesi konumuna getiren, öldürmeye değil yaşatmaya meyyal bir yönetimsellik mantığına denk düşer. Buradan hareketle Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'ni neden yazdığını da kolaylıkla anlayabiliriz: Cinsellik, kişinin kendi öznelliğini ahlaki ve normatif anlamda inşa etme araçlarından belki de en önemli pozisyonu işgal etmesiyle bireyselleştirici; nüfusun denetiminde, hacminin belirlenmesinde, işgücü dinamizminin sağlanmasında bütünselleştirici işleviyle başroldedir. Bu ikili işlevi gereği, politik olarak muhafazakâr, ekonomik olarak yararlı bir toplumsal düzenin hizmetine sokulur. Böylece bir yandan doğum oranlarından cinsel ilişkiyi doğurgan ya da kısır kılmanın araçlarını geliştirmeye, gebeliği önleyici ya da destekleyici uygulamaların desteklenmesine kadar biyoiktidarın ana gündem maddesini oluşturur.[5] Diğer yandan da muhafazakâr bir abluka altına alınır: önce kutsal ailenin bir sırrı haline gelir, ardından üreme rejimine uymayan cinsellik deneyimleri kriminalize edilir; normale karşı anomaliler[6] tarif edilir, bunlar hem akıl hastalığıyla ilişkilendirilir ve psikiyatrik denetim

[4] Michel Foucault, *Security, Territory, Population Lectures at the College de France 1977-1978*, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2007, s. 1.

[5] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 27.

[6] Bu aşamada biyopolitikanın daha çok disipliner normalizasyon düzeyinde işlediği aşikar. Ancak burada normun, normal ve anormal olanı önceleğini de belirtmekte fayda var. Disipliner normalizasyon öncelikle optimal bir modelin tesis edilmesine dayanır ve hareketleri, eylemleri bu modele uydurmaya çalışır. Normal bu modele uyum gösteren, anormal ise uyumsuzluk arz edendir. Dolayısıyla disipliner normalizasyon için temel unsur normal ya da anormal değil, bir model olarak normun kendisidir. Bu yüzden Foucault, disipliner tekniklerle ilgili olarak her ne kadar kulağı tırmalasa da normalizasyon yerine normasyon kavramının kullanılmasının daha doğru olacağını belirtir (Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 57).

mekanizmalarının altına koyulur, hem de cezai yaptırım gerektiren davranış kategorileri altında hukuk alanına dâhil edilir. Tüm bunlara evlenme yaşının sabitlenmesi, meşru ve gayri meşru doğumların işaretlenmesi, cinsel ilişkilerin başlama yaşının belirlenmesi ve bekârlığın önüne koyulan engeller eşlik eder.[7] Nüfusu güvence altına alıp işgücünün yeniden üretim koşullarını belirlerken siyasal iktidar, bireylerin kendi öznelliklerini ona göre inşa etmek isteyecekleri/ya da zorunda kalacakları ahlaki normatif yaşam evreninin sınırlarından da taviz vermeme gayretindedir.

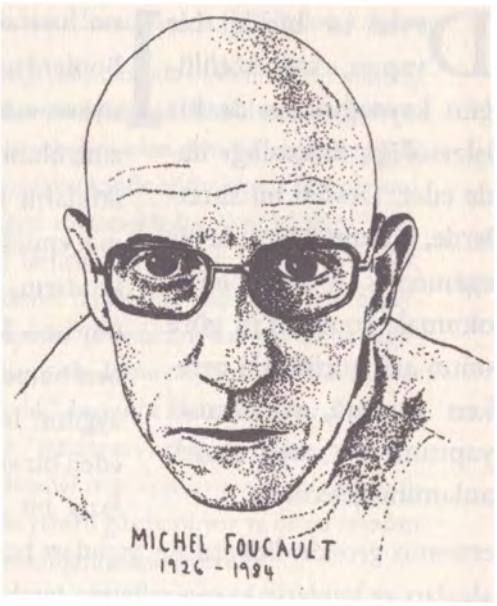
Doğrusunu söylemek gerekirse, normatif olanın politikasıyla üretken olanın ekonomisi arasındaki gidiş gelişlere yalnızca *Cinselliğin Tarihi*'nde değil Foucault'nun bütün yapıtlarında rastlarız. Foucault, hastanın, delinin, sapkının ve mahkûmun; sağlıklı, akıllı, normal ve masum karşısındaki konumlarının, normatif olana göre nasıl hizalandırıldıklarına odaklanırken diğer tarafta normun sınırını aşan tüm bu marjinal figürleri de kapsayan bir üretim rejiminin inşa edilme tarzlarına dikkat çekmeyi ihmal etmez. Foucault'nun normalin kurucu unsurlarını sıralarken, aile, dil ve toplumsal ritüellerin (oyun) yanı sıra emeği de sayması ve hatta ilk sıraya alması kuşkusuz ki bundandır.[8] Haliyle şunu söyleyebiliriz: nüfusun yaşamı, üretim rejiminin, bireyin yaşamı ahlaki normatif rejimin selameti adına iktidarın göz hapsindedir. Bilindiği gibi Foucault bu göz hapsine pastoral iktidar kavramıyla ışık tutar: "Pastor", temelde çoban manasını taşısa da Hıristiyan literatüründe, cemaatlerine rehberlik eden rahipleri ve piskoposları adlandırmak için de kullanılan bir sözcüktür. Çobanla rahibin yollarını kesiştiren, her iki figürün de tebaalarını, hem kolektif yaşamlarında bütünsel olarak hem de en ayrıntılı bireysel davranışlarına kadar mercek altına almalarıdır.[9]

Bir örnekle, anlatılanın bizim hikâyemiz olduğunu gösterebiliriz. Tayyip Erdoğan'ın başkanlığı döneminde bir resim sergisi için belediyeden mekân talep edilir. Mekân verilir, ancak alkollü içki Erdoğan tarafından yasak edi-

[7] A.g.e., s. 35.

[8] Michel Foucault, "Delilik ve Toplum", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3* içinde, der. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 76-85, 77.

[9] Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2* içinde, der. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 25-57.




lir. Alper Görmüş sorar: "Günah olduğuna inanıyorsunuz, peki neden insanları kendi günahlarıyla baş başa bırakmıyorsunuz?" Cevap şöyledir: "Çünkü ben aynı zamanda bu şehrin imamıyım. İnsanların günah işlemesine engel olmak da görevlerim arasındadır".[10] Elbette üstlenilen rol başbakanlık olduğunda sorumluluğun yükü de ağırlaşır. Erdoğan artık yalnızca günahın, sevabın, doğrunun, yanlışın ne olduğunu belirlemeye değil, bir nüfusun topyekûn inşasına soyunur: "İş işten geçmeden en az üç çocuk istiyorum!" Yaşlılık Konseyi Derneği'nin düzenlediği, Uluslararası Örnek Kıdemli Vatandaşlar Kongresi'nde yaptığı konuşmada söylüyor bunları Erdoğan. Çin ve Hindistan'ı büyüyen ekonomiler olarak bir tarafa, Batı ülkelerinin yaşlı nüfuslarını diğer tarafa koyarak güçlü Türkiye için genç nüfus çağrısı yapıyor. Tabii bir yandan da Türkiye kendi Viktorya Çağını yaşıyor: metroda öpüşen uyarılıyor,[11] "bayan"lara ayrı erkeklere ayrı olimpik havuzların müjdesi veriliyor,[12] örnek vatandaştan kızlı erkekli kalanları jurnallemesi bekleniyor,[13] evlenmeye niyetli öğrencilerin kredi borçları siliniyor.[14]

Yaşam tarzları üzerindeki ablukayı bütün detaylarıyla buraya taşımamız mümkün değil, ancak değindiğimiz kadarı bile biyopolitik iktidarın yaşamın muhafazakâr bir tarzda biçimlendirilmesinde muazzam araçlar sunduğunu göstermeye sanırız yetmiştir. Yine bu kadarı bile, bu hikâyede kimi unsurla-

[10] http://www.taraf.com.tr/alper-gormus/makale-1994-ten-2012-ye-erdogan-1-1994-ben-bu.htm, (Erişim Tarihi: 19.08.2013).

[11] http://www.sendika.org/2013/05/ankara-metrosunda-ahlakli-olun-anonsu/ (Erişim Tarihi: 14.12.2013).

[12] http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan_bir_bayanlara_bir_de_erkeklere_olimpik_havuz_yapacagiz-1147832 (Erişim Tarihi: 14.12.2013).

[13] http://www.ntvmsnbc.com/id/25477088/ (Erişim Tarihi: 14.12.2013).

[14] http://www.ntvmsnbc.com/id/25476240/ (Erişim Tarihi: 14.12.2013).

**Devlet ne birlikli bir yapıyı, saf kötülüğün kaynağını ne de bir işlevselliği, araçsallığı ifade eder. Devleti bu suretlerde, toplum üzerinde bir egemenlik formu olarak okumak Foucault'ya göre onun asıl görülmesi gereken yönünü, yönetimsel yapısını göz ardı etmek anlamına gelecektir.**

rın hasıraltı edildiğini görmeye de yetmiştir. Bunlardan ilki Foucault'nun biyoiktidarın siyaset mantığının yaşamı nesneleştirme tarzını, olumlu yönleriyle açıklamadaki ısrarının iktidarın ceberut yüzünü maskelemeye hizmet etmesidir. Baskı aygıtından mürekkep bir iktidarın, siyasalı devre dışı bıraktığı oranda ömrünü kısalttığını hiç değilse Spinoza'dan beri bilmekteyiz. Ancak siyasal iktidarın baskı aygıtını bütünüyle dışarıda bıraktığını iddia eden bir siyasal çözümlemeyle kat edeceğimiz fazla bir mesafenin olmayacağını da kabul etmemiz gerekir. İkincisi ise, yapıtları boyunca eğitim, ordu, tıp, hukuk gibi alanları ve bunların kurumsallaşma tarzlarını analizinin merkezine oturtmasına karşın Foucault'nun, merkezsiz iktidar ilişkileri kavramsallaştırmasından taviz vermemek uğruna bu kurumların ilişkilendiği egemen iktidarın devlet formundaki yapılanmasını önemsizleştirmesidir. Ona göre devletin tarihi, gelişimi, gücü ve kötüye kullanımı üzerine çok fazla laf edilmektedir; bunun neticesinde devlet, destekleyenleri için de düşmanları için de büyüleyici bir unsur haline gelmiştir. Ya Foucault'nun Nietzsche'den ödünç alarak söylediği gibi "soğuk bir canavar"[15] olarak görülmüş ya da Marksist literatürde olduğu üzere üretici güçlerin gelişimi, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi gibi bir dizi işleve indirgenmiştir. Devlet ne birlikli bir yapıyı, saf kötülüğün kaynağını ne de bir işlevselliği, araçsallığı ifade eder. Devleti bu suretlerde, toplum üzerinde bir egemenlik formu olarak okumak Foucault'ya göre onun asıl görülmesi gereken yönünü, yönetimsel yapısını göz ardı etmek anlamına gelecektir.[16] Bu yüzden Foucault, devleti merkeze alan bir siyasal çözümlemeden bilinçli bir

[15] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te devleti soğuk bir canavar olarak niteler ve aşkın, düzen verici, mutlak kötülüğün ve yalanın kaynağı olan bir yapı olarak tarif eder: "Bütün soğuk canavarların en soğuğuna devlet denir. Soğuk soğuk yalan söyler o (...) devlet bütün iyilik ve kötülük dilleriyle yalan söyler; ve ne söylese yalandır, - ve nesi varsa hepsi çalmadır. Düzmedir onda her şey (...) 'Yeryüzünde benden büyüğü yoktur: düzenleyen parmağıyım ben Tanrının' –böyle böğürür o canavar" (Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. T. Oflazoğlu, İstanbul: Cem, 2002, ss. 67-68).

[16] Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 109.

şekilde uzak durur. Bu durum Mark Neocleous'un da gözünden kaçmaz:

> Foucault'nun iktidar üzerine yaptığı çalışmasında devletin temel alındığı durumlar vardır. Örneğin, *Hapishanenin Doğuşu* adlı çalışmasında darağacını iktidarın farklı bir fiziğini sembolize eden yeni bir ceza tekniğiyle değiştirmenin, "devlet aygıtı bünyesinin içinde bütünleşmiş" kapalı, karmaşık, hiyerarşik bir yapı yarattığını söylemektedir. Aynı şekilde *Cinselliğin Tarihi*'nde cinsellik üzerine tartışmaların çoğalmasının "evlilikler, doğumlar ve yaşam sürelerinin devlet tarafından yönetilmesinin örgütlenmesine dönük medikal bir projenin" gelişmesine katkıda bulunduğunu ve cinsellik üzerine tartışma sürecinde dejenerasyon sorununu "devlet tarafından yönlendirilen bir ırkçılık" biçimini aldığını söyler. Yine de devlet merkezli bir analize direnir. "İktidarın kaynağı ya da kesişme noktası olarak iktidarın içinde örgütlendiği tüm aygıtların sorumluluğunun devlete yüklenmesi bana tarih için yararlı gözükmüyor ya da en azından bu analizin artık bir yararının kalmadığını düşünüyorum".[17]

Agamben'in biyopolitika tartışmalarına katkısı tam da bu noktada önem kazanır. Zira o, biyoiktidar çözümlemelerinde egemen iktidarı başlangıç noktası alırken bugünün devlet yapılanmalarının merkezi rolünü ve baskıcı karakterini yeniden hatırlamamızı sağlar.

> "Bu [Roboski], özür dilenecek mahiyete dönüşmüş bir olay değildir henüz."
>
> İdris Naim Şahin[18]

Agamben, Carl Schmitt'ten esin alarak biyopolitika kuramını, bir egemen iktidar tahayyülü etrafında örer. Olağanüstü hale karar veren egemen, bağlı olduğu hukuksal rejimi askıya alma kapasitesiyle, hukuka yeri geldiğinde içkin yeri geldiğindeyse aşkın olabilme potansiyeli taşıdığından paradokslu bir yapıya sahiptir. Aynı paradoks, hukukta da karşımıza çıkar; hukuk, kendisini bizzat kendisi aracılığıyla askıya alabilecek bir karara bünyesinde bir yer ayırmaktadır. Hukuk, hukuku devre dışı bırakabilmektedir. Hukukun olmadığı yerde egemen, çıplak hayatı üretmeye soyunur: hukukun tarif ettiği ama dâhil olmadığı bu üretim sahasının adı kamptır. Peki çıplak hayat nedir? Agamben

[17] Mark Neocleous, *Sivil Toplumu Yönetmek: Devlet İktidarı Kuramına Doğru*, çev. B. Ahıska, Ankara: Notabene, 2013, ss. 94-95.

[18] http://www.ntvmsnbc.com/id/25351624, (Erişim Tarihi: 22.08.2013).

bu soruya, Antik Yunan'da yaşama karşılık gelen iki kavramdan hareketle yanıt verir: *βιός* bireyin toplumsal siyasal yaşamını yani insanca yaşamı ifade ederken *ζωή*, salt yaşamda kalma anlamında yalın yaşama karşılık gelir. İşte çıplak hayat, *βιός* yaşamdan çekilip çıkarıldığında geriye kalandır. İnsan yaşamının etik, politik ve hukuki statüsünden koparılmasıdır.[19] Agamben'in Roma hukukundan borç aldığı kavramla *homo sacer*'dir. Öldürülebilen ama kurban edilemeyen, yani ölümü hem tanrısal hem de insansal hukukta ceza gerektirmeyen insan varlığıdır. Kutsal insan ne ölür ne de yaşar; sadece hayatta kalır. Yaşamı yaşam, ölümü de ölüm olmaktan çıkmıştır. Yaşamı yaşam değerine sahip olmadığından, öldüğünde yasını tutmaya da lüzum yoktur. Konumu iyinin ve kötünün ötesinde değil, iyiden ve kötüden öncedir.[20] Etiğin, politikanın ve hukukun kör noktasıdır. Egemen iktidarın biyopolitik mantığı burada, insansı olanla hayvani olanın sınırlarının belirsizleştiği yerde karşımıza çıkar. Bu yüzdendir ki, bugünün siyasetine yön veren çatışma, insanın insanlığıyla hayvanlığı arasındaki çatışmadır. Batı siyasetini özü itibariyle biyopolitik kılan budur.[21] Hal böyleyken biyopolitika üzerine söylenen her söz, bu politikaya can veren egemen iktidarı ve baskı aygıtını hesaba katmakla yükümlüdür. Zira hukukun askıya alındığı ve çıplak hayatın üretildiği her mekân biyoiktidarın faaliyet alanıdır. Ne var ki, olağanüstü hali, hukukun askıya alınması üzerinden tarif etmenin tehlikesine dikkatimizi çeken Neocleous'a bir kez daha kulak vermemiz gerekir. Neocleous, egemen iktidarın olağanüstü yetkilerini

[19] Tabii bu statüyü koparma faaliyetinin kendisinin bizzat politik ve hukuki bir karakterde olduğunu da göz önünde tutmak gerekir. Yani egemenin politik ve hukuki faaliyeti, insan yaşamının politik ve hukuki statüsünden koparılmasıdır. Böylece egemen, insan yaşamını biyopolitik karakteriyle damgalar. Agamben başka bir yerde, egemenin yaşam üzerindeki bu hükmünün, hükmetme ile yaşam arasındaki ilişkiyi belirsizleştirdiğini iddia ederken çözümü kolay olmayan sorulara da dikkat çeker: Yaşamla iç içe geçtiğinde hükmetmenin kendisini nasıl tarif edebiliriz? Ya da insan yaşamı, ona hükmeden egemenlikten ayrıştırılamıyorsa ne olabilir? (Giorgio Agamben, *The Highest Poverty Monastic Rules and Form-of-Life*, çev. A. Kotsko, Stanford: Stanford University Press, ss. 4-5) Agamben'in sorduğu bu sorular, biyopolitikanın kör noktasını açığa sermeleri bakımından da önemlidir. İktidarla yaşamın karşılıklı ilişkisi, bu iki unsurun biyopolitik literatürde birbirlerine referansta bulunulmaksızın tarif edilmelerini imkânsız kılar. Ancak belki de biyopolitikanın ilk elden göstermek istediği şey, iktidar ve yaşamın birbirlerinden ayrıştırılmasının mümkün olmamasıdır.

[20] Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv-Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. A. İ. Başgül, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 21.

[21] Giorgio Agamben, *Açıklık-İnsan ve Hayvan*, çev. M. M. Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi, 2009, s. 82.

hukukun askıya alınmasıyla ilişkilendirerek tartışmanın, hukuk ve şiddeti birbirlerine karşıt unsurlar gibi görmeye götüreceğini söyler. Bu bakış, halihazırda olağan bir düzen olduğunu ve olağanüstü halin bu duruma bir istisna teşkil ettiğini varsayar:

> Kalıcı olağanüstü halin hukukun askıya alınmasını içerdiği fikri, direnişin, "yasalara dönüşü", yani hukukun üstünlüğü yoluyla "olağan" bir yönetme biçimine dönülmesini içerdiğine dair düşünceyi teşvik eder. Fakat bu, hem uluslararası hem de yerel yasal prosedürlerin, insan haklarını devlet şiddetinden korumak için tasarlanmış olduğu gibi çok yanlış bir fikri içerir. "Hukuk" sorunsuz bir kavrammış gibi görünür. Bu da benim başka yerlerde yasal fetişizm dediğim şeye tekabül eder. Burada hukuk, gücün neden olduğu sorunlara evrensel bir cevapmış gibi durur. Hukuka "bağımsız" ve "özerk" bir gerçeklikmiş gibi davranılır ve kendi dinamikleri içinde açıklanır (...) "Hukukun üstünlüğüne' dönme ısrarı" hukukun üstünlüğü ve olağanüstü yetkiler arasındaki ilişkinin tarihini ciddi şekilde yanlış okumak ve bunun sonucu olarak da devlet şiddetiyle baş ederken radikal olmayan siyasetlerin içine çekilmektir.[22]

Siyasal iktidarın şifrelerini olağanüstü hal mantığından hareketle çözerken alttan alta kendisini gösteren hukuksallığa sığınma arzusuna karşı tetikte olmamız gerekir. Yine de Agamben'in hakkını teslim etmeliyiz. Anlatılan bir kez daha bizim hikâyemizdir... Türkiye'deki iktidar geleneğinin aktörleri uzunca bir zamandan beri kimlerin yaşamının insan yaşamı olduğuna, dolayısıyla kimlerin ölümünün yasının tutulup tutulmayacağına karar vermektedir. Yaşadığımız coğrafya öldürülenlerin kurban olmadığı, yani ölümlerinin hiçbir hukuksal yaptırım gerektirmediği çıplak hayat emsalleriyle doludur. Roboski katliamı, içlerinde belki de en yakıcı olanıdır. Zira sözünü ettiğimiz bütün unsurları çapraz kesmektedir. İlk elden mekânın bir kamp mekânı olması için bütün koşullar uygundur. Sınır bölgeleri, içeriyi ve dışarıyı belirlemeyi imkânsız kılmaktadır. Bu da pratiğinde paradokslar üreten bir iktidarın ekmeğine yağ sürmektedir. Hukuk, en kolay, içerinin ve dışarının birbirine karıştığı yerde askıya alınabilir. Sınırın ne etiği olur ne de politiği. İkincisi yürütülen savaş, hali olağanüstü kılmaya yetmektedir. Üstelik katledilenler "ka-

[22] Mark Neocleous, "Sıkıyönetim Kanununa Ne Oldu? Şiddet, 'Olağanlık' ve Olağanüstü Hal Mantığı", *Güvenlik, Şiddet ve Savaş* içinde, ed. Z. Yılmaz, çev. G. Çorbacıoğlu ve E. Embel, Ankara: Dipnot, 2011, ss. 195-196.




çakçı”dırlar. Hem Tayyip Erdoğan, hem dönemin İçişleri Bakanı İdris Naim Şahin'in bir ağızdan sözü savaş koşullarından açmaları, kaçakçılık bahanesini her fırsatta dile getirmeleri tesadüf değildir, iktidar aklı bu sözlerde dile gelir. Naim Şahin sıcağı sıcağına şöyle diyecektir:

> Yanlıştan doğru çıkmaz, yanlıştan doğru sonuca gidilmez. Bu hayatını kaybeden insanlarımız kaçakçılık yaparken hayatlarını kaybettiler. Tabii hayatın kaybedildiği noktada kaçakçılık gölgede kalıyor. Ama hayatlarını kaybetmemiş olsalar ve onlar sağ ele geçirilmiş olsalardı, kaçakçılık suçundan yargılanıyor olacaklardı (...) O bölge Kandil'e doğru bölücü terör örgütü KCK'nın kontrolünde olan bir bölgedir. Gelir kaynakları var. Bölücü terör örgütünün sıktığı kurşun, attığı bomba, yediği ekmek, giydiği ayakkabı para ile alınıyor (...) Şimdi bu para hareketinin kaynaklarından birisi kaçakçılıktır. Orada 34 insanımız ki çoğu yaşı küçük insanlar, gençlerimiz, bunlar, bu olayın sadece figüranlarıdır. Esas filmin büyüğüne bakmak lazım. Filmin senaristi var, filmin başoyuncuları var ve bu filmin başka benzeri versiyonları var.[23]

Erdoğan, Şahin'in bıraktığı yerden devam eder: “O bölgede 16 el yapımı

[23] http://www.ntvmsnbc.com/id/25351624, (Erişim Tarihi: 22.08.2013).

bomba daha ele geçirildi. Beyler, bu iş öyle anlatıldığı gibi kolay değil, çok zor. Fakat dikkat ederseniz, kaçakçıların hiç biri bu bombalara basmadı (...) Harita kimlerin elinde? Bu haritayla beraber kaçakçılar bunların üzerine basmıyor, rahatlıkla gidip gelebiliyorlar".[24] Bir el çabukluğuyla siliniverir Roboski'de katledilenlerin yüzleri. "Terörist", "kaçakçı" ve "figüran" olarak birer *homo sacer*'dir her biri, yaşamları yaşam olmaktan çıkarıldığı için öldürülmeleri hiçbir hukuki yaptırım gerektirmemektedir. Roboski'nin "Ankara'nın karanlık dehlizlerinde" bu kadar kolay kaybolmasının nedenlerinden biri de budur. Diğer taraftaysa yası tutulacak başka yaşamlar vardır, onların adlarını unutmamak gerekir, hesabı sorulacak, failleri cezalandırılacak olanlar onlardır:

> Şu anda, unuttuk değil mi, şimdi hatırlamıyoruz. 26 yaşındaki Muzaffer Savaş, ertesi gün yapılacak düğünü için damatlık almaya Ulus'a gelmişti, ama orada öldürüldü. İsa Kalkır, Anafartalar Çarşısı'nda tezgâhtarlık yapıyordu, 2 ay sonra askere gidecekti. Ağabeyi olaydan sonra aynen şunları söyledi: "Biz onu iki ay sonra askere şehit olması için gönderecektik. Bizim gönlümüzde kardeşim şehittir." Ferhat Kanat, o olaydan bir ay önce sözlenmişti, sonbaharda düğünü olacaktı, ama orada öldürüldü. 22 yaşındaki Tuba, aynı şekilde can verdi. 32 yaşında 2 çocuk babası Serdar Karayiğit aynı şekilde can verdi.[25]

Bize öyle geliyor ki, Erdoğan'ın meşhur kürtaj çıkışı da Kürdün yaşamını, yalın yaşama, insan yaşamını salt yaşamda kalmaya sıkıştırma yönünde bir teşebbüstür. "Her kürtaj bir Uludere"dir[26] demek, anne karnındaki cenini, insan yaşamına ve dolayısıyla Roboski'de katledilenlerin yaşamına denk görmekten başka ne olabilirdi? İktidar, yaşam üzerinde iktidar olarak ne bir eksik ne bir fazla, üzerine düşeni layıkıyla yerine getirmiş; kimin yaşamının yaşam kimin ölümünün ölüm olduğuna karar vermiştir. İşte Foucault'dan doğru baktığımızda göremeyeceğimiz, egemen iktidarın aldığı bu inisiyatiftir. Yaşam üzerindeki ameliyatın malzemeleri ne kadar çeşitlenirse çeşitlensin, bunları kullanan el birdir. Öyleyse diyebiliriz ki, Agamben'in aldığı mesafe, Foucaultcu biyopolitika tartışmasının hem hayati eksikliklerini tamamlamak, hem de iktidarı, olumlu işlevleri üzerinden okumanın büyüsüne fazla kapılmamak

[24] http://www.radikal.com.tr/politika/basbakan_erdogandan_en_sert_uludere_cikisi-1089469 (Erişim Tarihi: 19.08.2013).

[25] A.g.e.

[26] http://www.ntvmsnbc.com/id/25352590/, (Erişim Tarihi, 22.08.2013).

bakımından can alıcı bir önemi haiz. Ancak Agamben de, Tim Dean'in söylediği gibi, iktidar ilişkilerini bütün gücü elinde toplayan egemen iktidarla hiçbir gücü olmayan *homo sacer*'den hareketle kutuplaştırarak elimizi kolumuzu bağlamaktadır.[27] Bu yüzden Agamben'den yola çıktığımızda egemen iktidarın Kürtlerin yaşamını, çıplak hayat olarak nasıl yeniden ürettiğini anlayabiliriz belki, ancak Kürt özgürlük hareketinin kat etmiş olduğu muazzam mesafeyi göremeyiz. Agamben'in biyoiktidar üzerine konuşurken sözü hep Guantanamo'dan ya da Auschwitz'den açması bundandır. Biyopolitik kuram hâlâ, yaşam üzerindeki iktidara nasıl karşı koyulacağı konusunda sessizdir. İşte Hardt ve Negri, biyopolitka tartışmasını daha çok emek eksenli bir zeminde olsa da yaşam üzerindeki iktidarın karşısına yaşamın direniş kapasitelerini çıkararak bu sessizliği bozarlar.

> "Ara teknik eleman ülkesiyiz biz. O zaman biz çok daha iyi eğitim almak zorundayız. İnsanlarımızı çok daha iyi yetiştirmek zorundayız. Öyle kalem efendisi değil"
>
> Erdoğan Bayraktar[28]

Hardt ve Negri, Foucault'nun bir yanıyla görüp diğer yanıyla görmezden geldiği,[29] Agamben'in mevzubahis dahi etmediği politik ekonomi boyutunu

[27] Tim Dean, "The Biopolitics of Pleasure", *The South Atlantic Quarterly*, ed. Michael Hardt, North Carolina: Duke University Press, 2012, ss. 477-496, s. 491.

[28] http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-bayraktar-biz-ara-eleman-ulkesiyiz-mucit-cikaramayiz-haberi-77595, (Erişim Tarihi: 22.08.2013).

[29] Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'ndan *Deliliğin Tarihi*'ne, *Hapishanenin Doğuşu*'ndan *Cinselliğin Tarihi*'ne bütün yapıtlarının tartışma bağlamlarında ekonominin belirleyici rolünü göz ardı etmemiş, bununla da yetinmeyip *Birth of Biopolitics* ve *Security, Territory, Population* başlıkları altında bir araya getirilen seminerlerinde, mesaisinin önemli bir kısmını biyopolitikanın politik ekonomi ve liberalizmle olan kan bağına odaklanmaya ayırmıştır. Yeri geldiğinde bu seminerlerde yürütülen tartışmalara değineceğiz. Bu aşamada Lars Thorup Larsen'in biyoekonomi kavramını hareket noktası alarak Foucault'nun bilhassa *Birth of Biopolitics* seminerlerinde biyopolitikanın gelişim evreleriyle ekonomi arasındaki bağı ifşa ettiğini; ekonominin tarihsel serüvenindeki kırılmalar dolayısıyla biyopolitikanın modern kapitalizme ve gündelik yaşam pratiklerine kolayca entegre olabildiğini söylerken haklı olduğunu belirtmekle yetinelim (Lars Thorup Larsen, "Speaking Truth to Biopower On the Genealogy of Bioeconomy", *Distinktion Scandinavian Journal of Social Theory*, sayı 8, 2007, ss. 9-24; 11; 13). Ancak eleştirimize konu olan unsur, Foucault'nun, iktidarın biyopolitik mantığını yerinden edecek direniş formlarının neler olabileceğiyle ilgili bütün kuramsal serüveni boyunca neredeyse hiç söz almamasıdır. Aynı şekilde Hardt ve Negri'nin perspektifini buraya taşımamızın nedeni de biyopolitikayı, iktidarın

biyopolitikanın gündemine taşırlar. İktidarın yeni suretinin, küresel, sınırsız, dışarısız ve merkezsiz imparatorluğun, nüfusu yönetmekle kalmayıp yaratmaya koyulduğu; insanlar arası etkileşimleri düzenlemekle yetinmeyip doğrudan insan doğası üzerinde iş gördüğü ve bütün olarak toplumsal yaşamı nesne edindiği teşhisinden hareketle, imparatorluğun, biyoiktidarın paradigmatik biçimine denk düştüğünü öne sürerler.[30] Ancak hayatın iktidar tarafından yeniden tariflenişi hususunda çubuğu, Foucault ve Agamben'in vaktiyle yapmış olduğu gibi norm ya da çıplak şiddet alanına doğru değil üretim pratiklerine ve üretken toplumsallaşma tarzlarına doğru bükerler.[31] İlk bakışta Negri'nin biyopolitika yaklaşımının Foucault'yla büyük oranda benzeştiğini kabul etmek gerekir; ancak son kertede bu biyopolitika okumasında emek kategorisi ön plana çıkacak ve Foucault'da olduğu gibi herhangi bir kategori olarak değil başat unsur olarak değer bulacaktır:

> "Biyopolitika" tabiri, iktidarın kendisini belirli bir süreç içinde dönüştürdüğü böylece bir dizi disiplin prosedürü üzerinden yalnızca bireyleri değil, "nüfus" olarak ortaya çıkmış canlı varlıklar kümesini de yönetebildiği bir tarza gönderme yapar. Biyopolitika, [yerel biyoiktidarlar sayesinde] sağlığın, hijyenin, diyetin, doğurganlığın, cinselliğin vs. idaresini denetimine alır, bunların her biri farklı birer müdahale alanı olduklarından politik meseleler haline gelirler. Biyopolitika böylece yavaş fakat kendinden emin bir şekilde yaşamın, sonradan refah devleti politikalarının uygulama alanları haline gelecek tüm boyutlarına sızmaya başlar: *onun gelişimi aslında bütünüyle emek gücünün daha iyi idare edilmesi hedefine bağlı* (İtalikler bana ait).[32]

Negri ve elbette Hardt biyopolitikayı emek eksenli okuma teşebbüslerinde ekonomiden yana kültürele karşı ya da kültürelden yana ekonomiye karşı saf tutmak yerine bu şantajı daha yolun başında devre dışı bırakarak toplumsal alanı olanca çoğulluğunda ve çeşitliliğinde kuşatabilecek *bios* kategorisini

---

iktidarını pekiştiren yeni bir taktik ve stratejik hamleler bütünü kadar iktidarın altını oyacak yeni muhalefet imkânlarını kuşatan devrimci bir politika formu olarak okuma girişimleridir.

[30] Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008, s. 21.

[31] A.g.e., s. 48.

[32] Antonio Negri, "The Labor of the Multitude and the Fabric of Biopolitics", *Cognitive Capitalism and Digital Labor* içinde, ed. M. A. Peters ve E. Bulut, çev. S. Mayo, P. Graefe and M. Coté, New York: Peter Lang, 2011, ss. xii-xxv; xiii.

merkeze alırlar. Böylece yeni emek kategorileri, üretim biçimleri ve bunlara bağlı olarak baş gösteren sömürü süreçleri biyopolitik bir okumaya tabi tutulduğunda görülür ki, "biyopolitik alanda hayat üretim için, üretim de hayat için çalışmak haline getirilmiştir".[33]

Tabii biyopolitik iktidar paradigmasının toplumsal alanı baştan aşağıya kuşatmasına imkân sağlayan temel unsur, kapitalizmin gelişme dinamiklerini belirleyen hâkim emek kategorisindeki değişimdir. Negri ve Hardt'ın, fabrika emeğinin lokomotif rolünü günümüzde enformatif-maddi olmayan emeğin[34] aldığı yönündeki kıyametler koparan iddiaları,[35] biyopolitika kavrayışlarının çekirdeğini oluşturur. Bu yaklaşımın kol emeğini talileştirdiği düşünülebilir. Ancak Negri ve Hardt, biyoiktidarı bu iki kutba da eşit ağırlık vererek tarif ederler: "Biyo-iktidar hayatın eşit oranda kafa ve kol emeğini içeren [bu] üretici kapasitelerinin adıdır".[36] Enformatif-maddi olmayan emeğin lokomotif rolünün ayırıcı niteliği, çalışma hayatının mekâna ve zamana bağlı karakterini ortadan kaldırması ve böylece biyopolitik üretim ve yeniden üretim faaliyetinin yaşam süresinin bütününü kuşatmasına imkân vermesidir. Çalışmanın zamanının ve mekânının sınırlarının belirsizleşmesinin tercümesi, her yere yayılması ve bir çok farklı toplumsal tabakayı kuşatmasıdır. Bu sayede, geçtiğimiz yıl bir genel müdür, şirket çalışanlarına 1 Mayıs'ta evde çalışma kararı aldıklarını bildirebilmekte, sabah dokuzdan itibaren bilgisayarlarının başlarında olmayı emredebilmekte, normal mesai süresince çalışmayanı cezalandırmakla tehdit edebilmektedir.[37]

Yaşamın çalışma yaşamına dönüştüğü bir durumda insanın zihinsel ve bedensel kapasitelerinin üretim ilişkileri doğrultusunda biçimlendirilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle biyoiktidar daha sonra karşılığını almak üzere insan

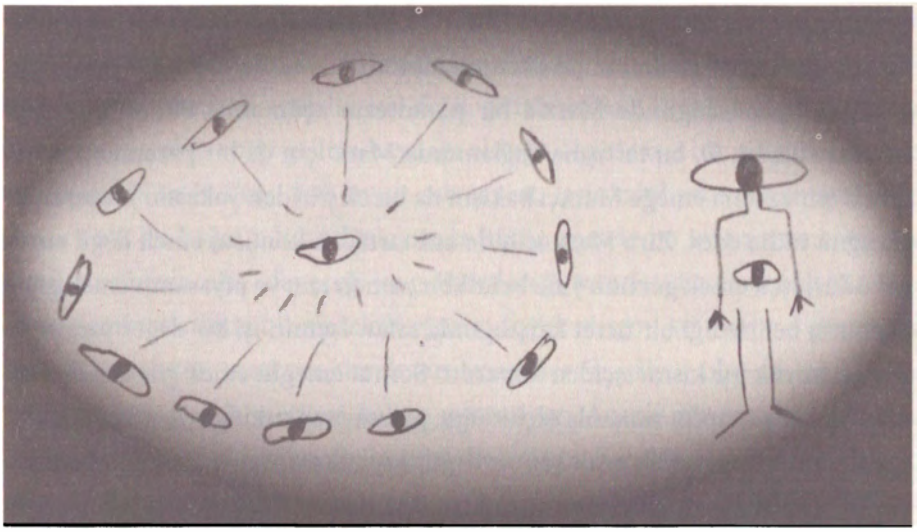
[33] A.g.e., ss. 57-58.

[34] Hardt ve Negri'ye göre maddi olmayan emeğin biyopolitik yapısı, bir anlamda onun salt ekonomik düzlemin sınırlı alanının dışına taşmasından da kaynaklanmaktadır. Böylelikle bütün toplumun üretimine ve yeniden üretimine yönelen maddi olmayan emek kategorisi, toplumsal yaşam biçimlerini üretme işlevini de üstlendiğinden biyopolitiktir (Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 84).

[35] Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, ss. 295-317.

[36] A.g.e., s. 373.

[37] http://www.radikal.com.tr/turkiye/bir_genel_mudur_siz_varos_iscilerinin_bayramini_kutlarim-1131659, (Erişim Tarihi: 29.08.2013).



yaşamına yatırım yapar. Hiç kuşku yok ki eğitim, bu kapasitelerin yeniden yoğrulmasının ve üretim ilişkilerinin gerekleri doğrultusunda biçimlendirilmesinin imkânlarını sağladığından, bu yatırımın en önemli araçlarındandır. AKP iktidarının söz konusu araç üzerinde harcadığı yoğun mesaiyi düşündüğümüzde bu önemin farkında olduğunu söylemeye bile gerek yok.

Foucault'nun *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığı altında toplanan seminerlerindeki Amerikan neo-liberalizmi ve insan sermayesi [*human capital*] üzerine değerlendirmelerine bakacak olursak hem ne demek istediğimiz hem de Hardt ve Negri'nin çizmeye çalıştığı biyoiktidar tablosu daha iyi anlaşılacaktır. Foucault Amerikan neo-liberal geleneğin, klasik politik ekonomiye getirdiği eleştiriden yola çıkar. Buna göre klasik politik ekonomi geleneği malların üretimini üç ana unsura toprak, sermaye ve emeğe dayanarak ele alırken emeğin kendisine yoğunlaşmayı ihmal etmiştir. Bu çizgide emeğin *kendisi* üzerine neredeyse hiçbir şey yazılmamıştır. Emek, üzerine her konuşulduğunda zaman unsuruna indirgenerek nötrleştirilmiştir.[38] Bilhassa Ricardo geleneği emek unsurunu hep zaman değişkeniyle ilgisinde düşünmüş; gelişimini, artışını ya da değişimini hep piyasadaki işçi sayısına, yani sermaye birikimini sağlayacak emek saatine referansla değerlendirmiştir. Amerikan neo-liberalizminin ekonomik çözümlemenin merkezine emeği taşıma gayreti, Foucault'ya göre kay-

[38] Michel Foucault, *Birth of Biopolitics Lectures at the College de France 1978-1979*, çev. G. Burchell, Palgrave Macmillan, New York: 2008, ss. 219-220.

nağını bu eleştiride bulur. Her ne kadar bu gelenekte kendisiyle derinlikli bir hesaplaşma içine girilmese de çözümlemesinin kalbinde emek kategorisinin olduğu düşünüldüğünde Marx'a bir parantezin açılmamış olması Foucault için şaşırtıcıdır. O, bu tartışma bağlamında Marx için de bir parantez açmayı ihmal etmez ama emeğe Marxçı bakışın da bu eleştiriden yakasını kurtaramayacağını iddia eder. Zira Marx için de asıl tartışma konusu, emek değil emek gücüdür. İşçi, emek gücünü yine belirli bir zaman için ve piyasanın emek gücü talebinin belirlediği bir ücret karşılığında satar. İşçinin işi bir değer yaratır ve bunun büyük bir kısmı işçiden koparılır. Somut emeğin emek gücüne dönüştüğü, emek gücünün zamanla ölçüldüğü, piyasaya sokulduğu ve ücretlendirildiği bu şablonda, emek artık somut değil, soyuttur; insan gerçekliğinden koparılmıştır. Bu soyutlamanın sorumlusu, Marxçı analizde elbette sermayenin mantığı ve tarihsel gerçekliğidir. Ancak Amerikan neo-liberal gelenek bu cevaba itiraz eder. Soyut emeğin sorumlusunun reel kapitalizm değil, kapitalist üretimi temele alan ekonomi kuramıdır. Emek bu biçimde kategorileştirildiğinde, yani sermaye süreçleri, yatırım, makineleşme ve ürün dizgesi içerisinde ekonominin bir nesnesi haline getirildiğinde onun özgüllüğü niteliksel modülasyonları, bu modülasyonların ekonomik etkileri karanlıkta kalacaktır.[39]

Şüphesiz tartışmanın buraya kadar olan kısmı, bizi doğrudan ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren bu arka planda Amerikan neo-liberal geleneğinde insan sermayesi kavramının nasıl vücut bulduğu ve biyopolitikanın politik ekonomik boyutu bakımından nasıl yakıcı bir öneme sahip olduğu. Çünkü ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğumuz eleştiri Foucault'ya göre bir kırılmanın habercisi. Bu kırılmayı Foucault, Lionel Robbins'in ekonomiyi sınırlı araçlarla amaçlar arasındaki bir ilişki olarak insan davranışının bilimi olarak tarif eden meşhur tanımıyla göstermeye çalışır. İnsan emeğinin bir dişlisi olduğu sermaye, yatırım ve üretim süreçlerinin çözümlemesinden insan davranışının içsel rasyonelliğini irdelemeye doğru gerçekleşen makas değişikliği Foucault'ya göre, ekonomiyi süreçlerin değil bir etkinliğin çözümlemesine dönüştürmüştür. Artık, ekonomi çalışan insanın perspektifinden bakar ve asıl sorduğu şey, çalışan insanın sahip olduğu araçları nasıl kullandığıdır. İşçi emek gücünden aktif ekonomik bir özneye, ücret de gelire dönüşür. İşçi sahip

[39] A.g.e., s. 222.

olduğu imkânlar doğrultusunda, gelecekte elde edilebilecek gelirler toplamı bakımından bir sermaye kabiliyetidir [*capital-ability*]. Dolayısıyla sermaye biriktirme kapasitesiyle artık bir işçi değil, girişimcidir.[40] Kendisi için bir üretici, bir sermaye, elde ettiği gelirin kaynağı olduğu ölçüde işçi bir girişimci olarak *homo aeconomicus*'tur. İşte insan sermayesi, işçi, kabiliyet ve sermaye/gelir arasındaki bu bağın adıdır. Dolayısıyla bütün mesele bu insan sermayesinin nasıl oluşturulacağı, işleneceği ve geliştirileceği meselesidir. Foucault söz konusu seminerlerinde bu meseleyi eğitim, sağlık sistemi ve modern genetiğin gelişim evrelerini merkeze alarak tartışmayı tercih ediyor olsa da bunlardan hiçbirini bir ağırlık merkezi haline getirmiyor. Ancak günümüzde bilhassa sağlık sistemi ve gen teknolojilerinin, Paul Rabinow, Nicolas Rose, Kaushik Sunder Rajan gibi biyopolitika alanında meşhur isimlerin marifetiyle öncelikli konu alanları haline geldiğini söyleyebiliriz.[41] Biz ise daha çok insan sermayesinin bir kabiliyet/kapasite sorunu olarak değerlendirilmesiyle ve artık insan varoluşunun bir girişimci olarak tarif edilmesiyle ilgileniyoruz. Çünkü insan sermayesini bir kapasite sorunu olarak düşündüğümüzde, Türkiye'yi ara teknik eleman ülkesi olarak gören bu yolda daha iyi eğitim almak zorunda olduğumuzu söyleyen Erdoğan Bayraktar'ın sözleri; insanı bir girişimci olarak düşündüğümüzdeyse, 4+4+4 eğitim sistemini, yurttaş değil girişimci yetiştirme projesi olarak pazarlayan Milli Eğitim eski Bakanı Ömer Dinçer'in sözleri[42] kulaklarımızda yankılanıyor. Tüm bunlar, üretimi sadece ekonomik değil, toplumsal üretim olarak, "yani sadece maddi malların değil iletişimin, ilişkilerin ve yaşam biçimlerinin de üretimi olarak"[43] görmemiz gerektiğini söyleyen Hardt ve Negri'nin biyopolitik çözümlemelerinde anlamını buluyor: Biyoiktidar yalnızca maddi-olmayan emek aracılığıyla esnek çalışma biçimini hâkim kılmıyor; aynı zamanda bu çalışmanın öznelerini eğitim üzerinden zihinsel ve bedensel olarak yaratmaya soyunuyor.

Dahası Hardt ve Negri'nin *Ortak Zenginlik*'te dikkat çektikleri gibi biyo-iktidarın kapsama alanı, bireysel ve toplumsal hayatın bedensel ve zihinsel üre-

[40] A.g.e., s. 225.

[41] Ayrıntılı bir çerçeve için bkz. Kemal Özdil, "Biyoteknolojinin Vaadi", *Kampfplatz* içinde, ed. O. Kartal ve K. Özdil, Cilt 1, Sayı 2, 2013, ss. 171-195.

[42] http://www.meb.gov.tr/haberler/haberayrinti.asp?ID=9983, (Erişim Tarihi: 26.08.2013).

[43] Hardt ve Negri, *Çokluk*, s. 13.




timini aşmakta, bir yanda havayı, suyu, toprağı yani bütününde doğayı metalaştırarak diğer yanda kent mekânını bir rant alanına dönüştürerek maddi yaşam uzamını baştan aşağı kuşatmaktadır.[44] İktidarın biyopolitikasının son adımı, neoliberal sermaye birikiminin talepleri doğrultusunda insan yaşamının doğayla ve mekânla ilişkisini de kapsayacak şekilde topyekûn içerilmesini hedeflemektedir. Ne yazık ki, anlatılan bu kez de bizim hikâyemizdir. 4+4+4 eğitim sistemi, Tayyip Erdoğan'ın "dindar nesil yetiştirme"[45] fantezileri etrafında tartışılırken Dinçer'in yukarı da sözünü ettiğimiz "girişimci" ya da Bayraktar'ın "ara eleman" yetiştirme hayalleri hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Oysa üniversitelerin neoliberalizasyon projesi Bologna süreci ile birlikte düşünüldüğünde eğitim sistemini değiştirme arzusunun bize söylediği, hedeflenen şeyin bedensel ve zihinsel tüm kapasitelerin piyasa talepleri doğrultusunda yeniden yoğurulması, yaşama bu talepler doğrultusunda yeniden bir biçim kazandırılmasıdır. Kentsel dönüşüm adı altında, en akıl almaz haliyle TOKİ çılgınlığında ve Ali Ağaoğlu ucubeliğinde, en yakıcı haliyle ise Taksim ve Topçu Kışlası projesinde karşımıza çıkan kent mekânının neoliberalizasyonu ve

[44] Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. E.-B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 10; ss. 147-152.

[45] http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-dindar-bir-genclik-yetistirmek-istiyoruz-haberi-51126, (Erişim Tarihi: 26.08.2013).

başta iki bini aşkın HES projesiyle su kaynaklarının ticarileştirilmesinde görünüşe gelen doğa mekânının metalaştırılması, AKP biyopolitikasının, yaşamın mekânla kurduğu ilişkiyi sakatlayan boyutunu açığa çıkarmaktadır.

> "İktidar yaşamı hedef aldığında yaşam iktidara direniş olur."

Biyopolitika tartışmalarında Hardt ve Negri'nin aldığı pozisyonu salt politik ekonomi boyutuna sıkıştıracak olursak, onları bir adım öne taşıyan unsuru göremeyiz. Asıl önemli olan, analizlerinde üretici güçlerin bedensel ve zihinsel kapasitelerinin yaratılması, üretilmesi ve yeniden üretilmesi olarak biyopolitikayı, yalnızca iktidarın elini güçlendiren stratejik ve taktik hamleler bütünü olarak görmeyip devrimci bir politikanın ufku olarak işaretlemeleri. Böylece Foucaultcu biyopolitik kavrayışı, direnişi iktidara öncelikli hale getirerek ters yüz ederler. Her ne kadar direnişi, iktidara önceleyen bakışlarını Foucault'dan miras aldıklarını iddia etseler de aslında yaptıkları Foucault düşüncesini otonomist siyaset geleneğinin kategorileriyle tahrip etmekten başka bir şey değildir. Deleuze'ün söylediği gibi Foucault, iktidar ilişkileri tahayyülü içinde sıkışmış,[46] toplumsal alanın iktidar stratejileri tarafından kat edildiği teşhisinde bulunmuş ancak bu alanda direnişin açabileceği gedikleri[47] görememiştir. Direniş beraberinde, "daha büyük, daha etkin, daha olumlayıcı, olanaklar açısından daha zengin bir yaşamın kuvvetleri"ni getirir: "İktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş haline gelir".[48] Tabii Foucault'nun sesinin bu hususta çok güçlü çıkmayışında, biraz da Neocleous'un söylediği gibi, Foucault düşüncesinde asıl anlamda belirleyicinin hep iktidar olmasının payı vardır:

> Foucault iktidarın karşılaştığı direnç ve *öznelerin* iktidar tarafından oluşturulmasına işaret etse de, oluşturulanlar özneden çok *nesne*dir. Örneğin bir cezaevi mahkumunu ele alırsak, kendisi 'bilginin bir nesnesidir ancak iletişim açısından asla bir özne olarak değerlendirilemez'. Foucault tarafından yapılan, analizin merkezinde iktidar kadar direnişin de bulunduğu iddiası kendi araştırması tarafından çürütülür. Örneğin Foucault

[46] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İ. Uysal, İstanbul: Norgunk, 2006, s. 106.

[47] A.g.e., s. 172.

[48] Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. B. Yalım ve E. Koyuncu, İstanbul: Norgunk, 2013, s. 110.

> bir ceza biçiminin diğerinin yerine benimsenmesinin nedenini sorarken verdiği yanıtta değerlendirmesinin merkezine direnişten çok disipliner iktidarı koyar.[49]

Rosi Braidotti, Foucaultcu projeyi iki kademede ele alarak Neocleous'tan ayrı bir yol izler. İlk aşamada dışlama mekanizmaları ve iktidar formasyonlarıyla karşılaşırız. *Cinselliğin Tarihi*'yle birlikteyse Foucault, kendilik kaygısı teknolojileri üzerine yoğunlaşarak özneyi merkeze alan bir pozisyonu benimser. Bu pozisyon beraberinde etik bir ilişki modelini getirecektir elbette. Ancak bu öznelci perspektif, Foucault'nun son dönem seminerlerinde temas ettiği gen teknolojileri tartışmaları etrafında dolaştığından başka türden bir liberal bireyciliğin güçlenmesine de hizmet etme riski taşır. Dolayısıyla son kertede, özneye öncelik tanıyan bu konum, döner dolaşır, iktidar mekanizmalarının nasıl kısa devreye uğratılacağı ya da en azından nasıl aşındırılacağı konusunda bir analize değil, aksine yine iktidarın liberal normatif yapılanma tarzını güçlendiren unsurlara yoğunlaşmaya varır.[50] Hardt ve Negri, Foucaultcu düşüncenin bu darboğazından biyoiktidarla biyopolitika arasında bir ayrıma giderek çıkarlar; ilkiyle yaşam üzerindeki iktidarı, ikincisiyle de bu iktidara karşı direnişi ve iktidara özerk olma arzusu taşıyan alternatif bir öznelliğin üretimini işaretlerler.[51] İşte yeni iktidarın yeni mezar kazıcısı olarak *çokluk*,[52] tam da yaşam kapasitelerini mengeneye alan biyoiktidar yapılanmasına karşı yaşamın tam manasıyla üretken ve yaratıcı kapasitelerinin özgürleşme eğilimlerinin, Deleuze ve Guattari gibi söyleyecek olursak, arzunun devrimci yaratıcı potansiyelinin açığa çıktığı toplumsal öznenin adıdır:

> [B]ir kez moderniteden uzaklaştırıldığında biyopolitika çözümlemesini, liberal ve ticari dönemde –ve bunlara karşı direnişte- olduğu gibi "toplumun sermaye altında gerçek içerilmesi" bağlamında işlevler üstlendiği bir konuma doğru itmek mümkündür. Toplumun sermaye altındaki gerçek içerilmesinden (yani kapitalizmin fiilen nasıl geliştiğinden) söz etiğimizde, bununla yaşamın ticarileştirilmesini, kullanım değerinin ortadan kalkmasını ve yaşam formlarının sermaye tarafından sömürgeleştirilme-

[49] Neocleous, *Sivil Toplumu Yönetmek*, s. 123-124.

[50] Rosi Braidotti, "Bio-power and Necro-politics", *Springerin*, Hefte fur Gegenwartskunst, Band XIII Heft 2, Fruhjahr 2007, ss. 18-23.

[51] Hardt ve Negri, *Ortak Zenginlik*, ss. 69-70.

[52] Çokluğun en yalın tarifi için bkz. Hardt ve Negri, *Çokluk*, ss. 113-115.

sini *ama aynı zamanda da bu yeni ufuk içinde direnişin kuruluşunu kast ediyoruz* (İtalikler bana ait).[53]

Dolayısıyla biyoiktidarın kıskacında "yeni bir dünyanın kuruluşunun kolektif bir yolundan söz etmek, hayatın gücü ile onun politik örgütlenmesi arasındaki bağından söz etmektir. Politik, toplumsal, ekonomik ve yaşamsal olan hep birliktedir".[54] Bu cepheden baktığımızda egemen ve ezilen arasındaki Agambenci asimetrik güç dağılımının yol açtığı sıkıntılar da devreden çıkar ve artık iktidarın acıklı hikâyesini anlatma imkânı doğar. Negri'nin söylediği gibi: "Öznel üretimleri yeniden soğurmaya yönelik her girişim, yeni yaşam tarzlarının önünü kapatmaya gayret edebilir ancak böylesi bir girişim, hemen diğer direnişleri ve diğer fazlalıkları kışkırtacaktır".[55] İşte Gezi Direnişi, kışkırtılan bu fazlalıkların adıdır; AKP iktidarının yaşamı baskılama ve pekiştirme stratejilerinin çeşitliliği ve kuşatıcılığının yanı sıra bunlara eşlik eden siyaset dilinin kabalığı, beraberinde bir o kadar çeşitliliği bünyesinde barındıran ve siyaseten yeni olanın deneyimini belirleyecek tarzda alışıldık bütün muhalefet formlarını kapsayarak aşan bir enerjinin patlamasıyla sarsılmıştır. AKP iktidarı, muhafazakâr, baskıcı ve neoliberal ideolojisini yaşam üzerine hoyratça boca etmiş, ancak yaşamın yıkıcı ve yaratıcı kapasiteleri bu sacayağını yerle bir etmiştir. Bir yanda kışla modeline göre dizayn edilmiş bir AVM/Rezidans, diğer yanda Taksim'e bir cami vaadiyle AKP'nin biyoiktidarını üç boyutlu resmeden Taksim Yayalaştırma Projesinin bugün adının anılmıyor oluşu, şimdilik kazananın yaşamın biyopolitik direnişi olduğunu gösteriyor. Bu yüzden, Gezi direnişinin çeşitliliğinin, çoğulluğunun, farklılığının şifrelerinin, AKP iktidarının biyopolitik karakterinde gizlendiğini haliyle de biyopolitik bir okumaya muhtaç olduğunu iddia ediyoruz. Nihayet yaşam

**İşte Gezi Direnişi, kışkırtılan bu fazlalıkların adıdır; AKP iktidarının yaşamı baskılama ve pekiştirme stratejilerinin çeşitliliği ve kuşatıcılığının yanı sıra bunlara eşlik eden siyaset dilinin kabalığı, beraberinde bir o kadar çeşitliliği bünyesinde barındıran ve siyaseten yeni olanın deneyimini belirleyecek tarzda alışıldık bütün muhalefet formlarını kapsayarak aşan bir enerjinin patlamasıyla sarsılmıştır.**

[53] Negri, "The Labor of the Multitude", s. xvii.

[54] Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 409.

[55] Negri, "The Labor of the Multitude", s. xviii.

kapasitelerinin, muhafazakâr, baskıcı ve neoliberal taarruzlarla baskılandığı yerde bugünün toplumsal muhalefet formlarını kuramsal alana tercüme etmeye gayret ederken egemenin biyoiktidarının ve direnişin biyopolitikasının etrafından dolaşan her yorumlama teşebbüsünün, sorunun özüne kör kalmaya mahkûm olduğunu düşünüyoruz.

# MICHAEL A. LEBOWITZ İLE KAPİTAL, REEL SOSYALİZM VE VENEZÜELA ÜZERİNE

GÜLDEN ÖZCAN VE BORA ERDAĞI



***Sayın Lebowitz, verdiğiniz bazı mülakatlarda, Marx'ın bir bütün olarak kapitalizm eleştirisinin tamamlanmamış bir proje olduğunu keşfetmenize yol açan bazı gündelik yaşam deneyimlerinizden söz ediyorsunuz. Bu keşifte, içerisinden geldiğiniz sınıfsal konumun ve siyasal mücadelenin size öğrettiklerinin büyük payı olduğunu vurguluyorsunuz. Öyleyse, Marx'ın "insan ihtiyaçları" konusunda daha derinlikli düşünmeyi arzulamış olmasına rağmen, "sermayenin sırrını çözme" devrimci projesine bu epistemolojik projeyi tamamlamaktan daha fazla odaklandığı için bu arzusunu gerçekleştiremediği sonucuna vardığınız, Kapital'in Ötesi[1] başlıklı çalışmanıza odaklanalım. Fakat ondan önce bir kez de Türkçe okurlarınız için Kapital'in Ötesi kitabınızı yazmaya giden yolun nasıl geliştiğini anlatabilir misiniz?***

Her şeyden önce sermayenin sırrını çözmenin asli bir devrimci proje olduğunu belirtmeme izin verin. Marx, bu projeyle en önemli soruyu, "sermaye nedir; karşımızda ve üzerimizde duran bu servet dünyası nemenem bir şeydir?" sorusunu yanıtladı. Marx'ın açıklığa kavuşturduklarını anlamazsak, sermayeye karşı mücadele ettiğimizde dahi, büyük olasılıkla 'haksızlık'la mücadele ediyor oluruz—adil olmayan ücretler, adil olmayan çalışma koşulları, adaletsiz gelir dağılımı, adaletsiz vergiler vs. gibi. Ve mücadelenin *yokluğunda*, kurbanları suçlamamız olasıdır. Diğer bir deyişle, sorunları kendi hatamız, kendi kusurlarımızın sonuçları olarak görürüz ve bu nedenle eğer daha iyisini yapmak istiyorsak sorumluluğu kendi üzerimize almamız gerektiğini düşünürüz.

[1] Michael A. Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, New York: Palgrave MacMillan, 1992 (İkinci Baskı, 2003). Türkçesi: *Kapital'in Ötesi: Marx ve İşçi Sınıfının Politik İktisadı*, çev. Arif Geniş, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.

Benim büyüdüğüm dönemde tam da böyle bir atmosfer vardı. İşçi sınıfı bir aileden geliyorum. Babam makinist, annem de muhasebeciydi ve onlarda baskın olan duygu, bu sözünü ettiğim başarısızlık duygusuydu. Ama ben kendi adıma bu duyguyu öylece kabullendiğimi söyleyemem. Daha ziyade, ebeveynlerimin yaşamıyla kendi yaşamım arasına bir mesafe koyma isteğinin bilinciyle hareket ediyordum. İşçi sınıfından gelen birçok çocuk için ebeveynlerinden daha çok para kazanmak ve onlardan daha iyi bir yaşam sürmek doğal bir hedeftir.

Böylece New York Üniversitesi'nin akşam dersleri de veren Ticaret Okulu'na girdim. Başlangıçta, muhasebe ve hukuk bölümlerine yoğunlaşmak için bu okula girmiştim. Fakat iktisat, pazarlama ve pazar araştırmaları alanları hemen ilgimi çekti. Birkaç yıl sonra, elektronik ürünler sektörünün pazar araştırmalarında işe girme şansı buldum. Ve bu, gerçek bir eğitimdi; çünkü gün boyunca sektördeki firmaların fiyat belirleme ve pazar payı dağılımını nasıl yaptıklarını ilk elden öğreniyordum. Sonra akşam derslerine gidip, gün boyunca kendi gözümle gördüklerimin aksine, fiyatların anonim piyasanın gizli eli tarafından belirlendiğini öğreniyordum (!) Bu dönemde, New Jersey'de babamın çalıştığı fabrika, şirket buradaki sendikaların baskısından kaçınmak için faaliyetlerini güneye taşıyınca kapanmıştı ve bu duruma çok öfkeliydim. (New Jersey'den Bruce Springsteen'in pek çok öfkeli şarkısı, sözde 'emek-sermaye uyumu' ve 'Altın Çağ' adıyla anılan bu dönemde yaşanan bu fenomenin ürünüdür.) Tüm bunlardan çıkardığım sonuç açıkça ortadaydı: *Bana yalan söylüyorlardı!*

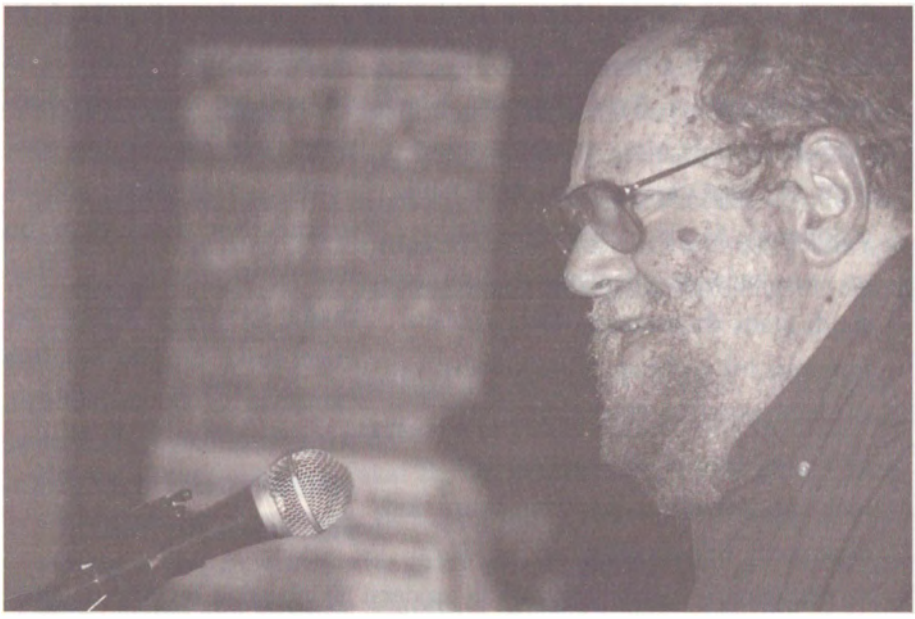
Böylece gerçeği araştırmaya başladım ve ana akım iktisat eleştirisi üzerine, özelde Marx ve Thorstein Veblen'in çalışmalarını da kapsayan, birçok çalışma okudum. Eleştirel bir iktisatçı olmuştum ama henüz bir siyasal aktivist ya da Marksist değildim. Wisconsin'e yüksek lisans yapmaya gittiğimde bu değişti: Burada Küba Devrimi, sivil haklar ve Vietnam'daki mücadele etrafında oluşan aktivitelere hemen dâhil oldum; yanı sıra, *The Studies on the Left* [*Sol Üzerine Çalışmalar*] (ABD'de yeni sol üzerine bir dergi) adlı derginin editörü oldum ve *Studuents for a Democratic Society* [*Demokratik Bir Toplum için Öğrenciler*] adlı grup tarafından yayınlanan *1962 Port Huron*

*Statement*'ının [Huron Limanı Bildirisi'nin] yazıldığı ekonomi atölyesine eş başkanlık yaptım. Aynı zamanda, daha ciddi bir şekilde Marx çalışıyor ve kendimi Marksist sayıyordum—ama tabii, o dönemde Marx'ı ne kadar az bildiğimi ve ne kadar az anladığımı düşününce şimdi utanç duyuyorum. Dolayısıyla, o zamanlar bir anti-kapitalist, sosyalist ve sözde Marksisttim diyebilirim.

**[Görünüşe göre iki farklı dünya vardı: Teori dünyası ve mücadele dünyası. Tabii ki, Marx'ın analizinin sağladığı silahla, mücadeleye dâhil olan bu insanlara amaçlarına ulaşmada sermayenin nasıl bir engel teşkil ettiğini anlatma çabasıyla yaklaşılabilirdi. Ama insanları mücadeleye götüren süreç, Marx'ın Kapital'inde neden eksikti?**

Eğitimim, 1965'te ekonomi dersleri vermek için Kanada'ya geldikten sonra da devam etti. Burada Marxçı iktisat üzerine verdiğim dersle (ki, sonrasında bu dersi 30 yılı aşkın bir süre boyunca verdim) Marx'ı anlamaya başladım. Aynı zamanda, işçi sınıfı denetimine[2] (daha çok İngiltere'deki Institute for Workers Control [İşçi Denetimi Enstitüsü] etkisiyle) ve gerek dışardan gerekse içeriden—New Democratic Party of British Colombia [British Colombiya Yeni Demokrat Partisi] içerisindeki sol bir fraksiyona dâhil olmuştum—cemaat örgütlenmesine odaklanarak siyasal aktivizmimi sürdürdüm. (1972'de eyalet yönetiminde iktidar olan partiye, 1974-1975 yılları arasında parti politikası başkanı olarak hizmet ettim). Ama bu süreçte, yavaş yavaş yaşamımın bu iki parçasının yarattığı ikilemin farkına vardım. Bir yandan, siyasal aktivitelerde (özellikle cemaat örgütlenmesinde) insanların mücadele sürecinde nasıl dönüştüğünü (çoğunlukla kendileri için büyük anlam ifade eden, aciliyeti olan yerel reformlar söz konusu olduğunda—bir okulun kapanmasına karşı ya da yereldeki yerinden etmeler karşısında ya da mahallelerindeki trafik örüntülerinin iyileştirilmesi için mücadele ederken olduğu gibi) ve bu mücadelenin onları bu konularla daha büyük konular arasında bağlantı kuracak şekilde nasıl geliştirdiğini görüyordum. Öte yandan, Marx'ın sermaye analizi vardı: Sermaye, işçilerin sömürülmesinin sonucudur ve

[2] Lebowitz burada (ve aşağıda aynı tamlamanın geçtiği yerlerde), üretimi işçinin denetlediği bir ekonomik modele vurgu yapıyor. (ç.n.)



gözlemlediklerimizin birçoğu rastlantısal ya da ilişkisiz değil; daha ziyade, sermayenin doğasına içkindir.

Görünüşe göre iki farklı dünya vardı: Teori dünyası ve mücadele dünyası. Tabii ki, Marx'ın analizinin sağladığı silahla, mücadeleye dâhil olan bu insanlara amaçlarına ulaşmada sermayenin nasıl bir engel teşkil ettiğini anlatma çabasıyla yaklaşılabilirdi. Ama insanları mücadeleye götüren süreç, Marx'ın *Kapital*'inde neden eksikti? Elbette Marx, iş günü mücadelesini tartışıyordu; fakat ücret mücadelesi üzerine bir değerlendirmesi bile yoktu! Peki ya insanların mücadele sırasındaki dönüşümü? Eğer *Kapital* bir kapitalizm çalışmasıydıysa bu konuların da onda yer alması gerekmez miydi?

*Grundrisse* İngilizce'ye çevrildiğinde[3], bu sorularıma yanıtlar bulmaya başladım. Bu kitapla aslında Marx'ın ihtiyaçlara ne kadar odaklandığı, ihtiyaçların değişimi gibi önemli soruları Ücretli Emek üzerine yazmayı planladığı kitap için nasıl alenen bir kenara koyduğu ve *Kapital*'in Marx'ın teorik projesinin nasıl sadece bir parçasını teşkil ettiği netlik kazandı. Bu noktadan sonra, Marx'ın ihtiyaçlar teorisi, eksik kalan *Ücretli Emek* üzerine kitabı ve *Kapital*'in sessizliği hakkında makaleler yazmaya başladım.

[3] *Grundrisse* 1939'daki Almanca ilk baskısından sonra İngilizce'de ancak 1973'te yayınlanmıştır. (ç.n.)

Teorik olarak bu konuda yol almama neden olan şey, Marx'ın *Kapital*'de ortaya attığı, ihtiyaçların (verili bir dönemde verili bir ülkede) değişmez standardı varsayımıydı—ki, Marx defalarca bu varsayımın Ücretli Emek üzerine kitabında yeniden ele alınacağını söylüyordu. Marx'ın tasarladığı gibi bu varsayımı genişletirsek ne olur, sorusunu sordum. Ve eksik kalan bu kitabın dolaylı yoldan anlattıklarını keşfettikçe şu sonuca vardım: *Kapital*'de sadece bir boşluk ve sessizlik değil, bir noksanlık da vardı. Çok basitçe, Marx'ın *Kapital*'ini, özellikle onun tümdengelim yöntemini, onun ötesine geçmek için, yani *Kapital*'de eksik olan tüm bu soruların teori dünyasına ait olduğunu ve bunların da Marx'ın teorik projesinin bir parçası olduğunu göstermek için anlamamız gerekiyor.

***Bu noktada, ücretli emeğin siyasal ekonomisini çalışmak için Marx'ın Kapital'de önerdiği metodolojinin önemini ve Kapital'in bu konudaki sessizliğini biraz daha detaylandırabilir misiniz?***

Marx'ın Hegel'den aldığı ve *Kapital*'de uyguladığı diyalektik mantıkta, kategoriler ve kavramlar gökten zembille inmez. Örneğin, eğer metayı ve parayı birbirine dışsal olarak birleştirirseniz ne metayı ne de parayı anlayabilirsiniz. Bu, Marx'ın Ricardo ve klasik siyasal ekonomi eleştirisidir: Onlar, meta ve para arasındaki içsel bağlantıları gözden kaçırırlar. Ve eğer kategorileri mantık çerçevesinde birbirinden doğru geliştirmezseniz, bu kaçınılmazdır.

*Kapital'in Ötesi* kitabımda, Marx'ın *Kapital*'de kullandığı diyalektik türetim yöntemini tanımladım. Bu, diyalektik yolculuk geliştikçe her bir kavramda örtük olanı açığa çıkarma yoluyla basit bir kavramdan daha karmaşık ve zengin kavramlara doğru mantıksal bir ilerleme yöntemidir. Lenin'in Hegel'in *Mantık*'ını yorumlarken vurguladığı gibi, birinci terimle ilgili diyalektik uğrak, "terimin örtük olarak içerdiği ayırdedici özelliğin" anlaşılmasıdır. Ve bu, tam da Marx'ın meta değerlendirmesinde gösterdiği şeydir: Metanın kendi içinde noksan olduğunu ve varlığını sürdürmek için ikinci bir terime ihtiyaç duyduğunu ortaya çıkarır—kısaca, meta paraya ihtiyaç duyar; tek olan ikiye bölünmüştür. (Bu uğrakla ilgili yaptığım geniş çaplı tartışma için *Following Marx: Method, Critique and Crises* [*Marx'ın*

*İzinde: Yöntem, Eleştiri ve Krizler*][4] adlı kitabım içerisindeki 'Explorations in the Logic of Capital' [Kapital'in Mantığını Araştırma] başlıklı bölüme bakabilirsiniz). Böylece para kavramıyla tanıştırılmış oluruz. Başlangıçta para, metanın karşıtı olarak karşımıza çıkar; fakat meta ve para arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda—sadece meta için aracı olan parayı değil tersini de yani para için aracı olan metayı da göz önünde bulundurduğumuzda—metanın para için bir gereklilik olduğunu görürüz ve metayla paranın birliği anlayışını geliştiririz. İkinci terimle ilgili diyalektik uğrak, "terimin içerdiği birliğin yerine konması"dır. Bu birlik, sermaye kavramının içinde bulunacaktır—üçüncü terim (ama aynı zamanda yeni birinci terim).

Ve mantıksal yolculuk şöyle ilerler: İlk karşılaştığımız sermaye kavramından (yani, dolaşımdaki sermayeden) üretim alanındaki sermayenin gerekliliğine (ayırdedici özelliğine), buradan dolaşımdaki sermayenin gerekli bir aracı olarak kapitalist üretim ve kapitalist üretimin gerekli bir aracı olarak dolaşım arasındaki karşılıklı ilişkiye ve böylece de yeniden üretim sürecindeki bu karşıtlıkların birliğini anlamaya gidilir—bir bütün olarak sermaye (yani üçüncü terim) üretim ve dolaşımın özgül bir birliğidir. Marx'ın *Kapital*'de sunduğu bütün budur.

Ama sonrasında, diyalektik mantıkta hep sorulan o kritik soruya gelmiş oluyoruz: Burada durabilir miyiz? Bir bütün olarak sermaye kendi içinde, kendi kendine yeterli midir; yoksa kendisi dışında bir şeye, içerisinde örtük olarak varolan ve tamamlanmayı bekleyen bir şeye, bağlı mıdır? Özetle, bir bütün olarak sermaye, mantıksal yolculuğu ileri taşımamızı gerektirecek ayırdedici bir özellik barındırır mı? Bir bütün olarak sermaye de (organik herhangi bir bütünlüğün karakteristiği olduğu üzere) kendi terimlerini üretir mi; yoksa kendisine dışsal terimleri mi vardır? Marx'ın bu sorulara yanıtı açıktır: Sermayenin yeniden üretimi, işçi sınıfının yeniden üretimini gerektirir ve fakat "[b]unun yerine getirilmesini kapitalist iç rahatlığıyla işçinin kendini ve neslini devam ettirme içgüdüsüne bırakabilir."[5] Özetle,

[4] Michael A. Lebowitz, *Following Marx: Method, Critique and Crises*, Leiden ve Boston: Brill, 2009.

[5] Karl Marx, *Kapital I. Cilt*, Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (Çev.), İstanbul: Yordam Kitap, 2010,

sermaye bu haliyle varlığını sürdürebilmek için ücretli emeği kendisinin dışına yerleştirmek zorundadır.

Böylece ücretli emek, ilk olarak sermaye içerisinde ayırdedici bir özellik olarak, yani sermayenin karşıtı olarak ve sermayenin büyüme amacını gerçekleştirmesinde bir aracı olarak karşımıza çıkar. Fakat bununla beraber, işin diğer yönünü, yani *Kapital*'in sessiz kaldığı yönünü de göz önünde bulundurmalıyız: Kendi için bir varlık olarak işçi. Kendi dolaşım alanı (yani, emek gücü satışının gerçekleştiği alan) ve kendi üretim alanı (yani, dolaşım alanına yeniden girebilecek işçiyi üretmek üzere kullanım değerlerinin tüketildiği alan) içerisindeki ücretli emek yönünden düşündüğümüzde, ücretli emeğin gerçekleştirilmeyi bekleyen kendine ait hedeflerinin ve mücadelelerinin olduğunu görürüz. İşçi yönünden bakıldığında, sınıf mücadelesi ancak işçiyi kendi için bir varlık olarak ele aldığımızda vardır. Ne var ki, ücretli emekçi olarak işçi için sermaye gerekli bir aracıdır: Bu ilişkide, işçi hedeflerini gerçekleştirmek için sermayeye bağlıdır. Buradaki diyalektik uğrak, bir bütün olarak kapitalizm içerisindeki sermaye ve ücretli emeğin birliğinin tanınmasıdır: İki yönlü sınıf mücadelesiyle tanımlanan bir bütünlük.

İşte şimdi, buna göre, özne olarak işçiyi ele aldığımızda, sıklıkla Marksizm olarak nitelendirilegelen determinizmin çok ötesine geçmiş oluyoruz. Şimdi artık, işçilerin mücadelelerinde kendilerini dönüştürme yollarını, bir bütün olarak kapitalizm teorisinin içine mutlaka dâhil etmeliyiz. Ama tabii, tek yönlü Marksistler bu tamalanmamış teorik projeye olduğu haliyle bir son verip, *Kapital*'in içinde olanı teori, *Kapital*'de olmayanı da siyaset ya da daha alt düzey soyutlamalar diye adlandırıyorlar. *Kapital*'i tek başına ele alabileceklerini düşünüyorlar. *Kapital'in Ötesi* kitabımın 'Tek Yönlü Marksizm' bölümünde tartıştığım üzere, ücretli emek yönünü geliştirmekte başarısız oldukları için tek yönlü Marksistler, ne sermayeyi ne de ücretli emeği kavrayabilirler; özetle, bir bütün olarak kapitalizmi kavrayamazlar.

***Sermaye karşısında kavramsallaştırdığınız ücretli emeğin Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ndeki antinomilerle epistemolojik benzerlikleri olduğunu düşünmüyor***

s. 553. *Kapital* alıntılarında aksi belirtilmediği takdirde bu çeviriye sadık kalınmıştır. (ç.n.)

***musunuz? Kant'a göre antinomiler tez ve antitezlerden oluşur ve bunlar birbirini hiçbir zaman çürütmezler. Sermaye ve onun tersi olarak ücretli emeği koyduğunuzda, nihai olarak, bir antinomi kurduğunuzu düşünmüyor musunuz? Bu durumda, ne sermayenin ne ücretli emeğin ne de bir sistem olarak kapitalizmin varoluşu sona erecektir. Sadece bizim bu yöndeki inancımız spekülatif olarak bağlayıcı olacaktır. Ve bu, kapitalizmin bir bütün olarak reddini getirmektense metafizik düzeyde bizlerin kapitalizmin bir parçası olduğumuzu ortaya koyacaktır. Bunun sizin amacınız olmadığını biliyoruz ama böyle bir tehlike olduğunu düşünmüyor musunuz? Biraz bunun üzerine konuşabilir misiniz?***

Her ne kadar kapitalizmi anlamak için onun iki yönlülüğünü kavramak temel olsa da işçi *yalnızca* ücretli emek olarak var olursa, sermaye/ücretli emek ilişkisini aşmak mümkün olmaz. Sermaye yeniden üretilir, ücretli emek yeniden üretilir ve bu sistem sürgit devam edebilirdi. Ancak, *Kapital'in Ötesi*'nde işçinin ücretli emekten daha fazlası olduğunu anlamamız gerektiği konusunda ısrar ettim. 'Ücretli Emeğin Tek Yönlülüğü' başlıklı bölümde, ücretli emeğin kendisinin bir ayırdedici özellik içerdiğini vurguladım: Ücretli olmayan emekçi olarak işçi. Sermaye kavramı, işçinin yalnızca ücretli emekçi olarak işçi yönünü içerir. Bu ilişkinin dışında hane içindeki, cemaatler içindeki, işçi sınıfı içindeki, genel olarak toplum içindeki farklı ilişkilerde gerçekleşen faaliyetler de var ve işçi kendisini bütün bu ilişkiler içerisinde üretir. Özetle, işçi hem ücretli emeği hem de ücretli olmayan emeği içeren bir insan varlığıdır. Sermaye karşısındaki mücadelenin temelinde yatan ve "[n]esnel zenginliğin, [bugünkü durumun tersine] işçinin gelişme ihtiyaçlarını karşılamak için var [olduğunun]"[6] ötesine işaret eden, tam da işçinin kendisiyle yaşam koşulları arasındaki bu çelişkidir.

Ama doğru söylüyorsunuz, burada bir tehlike var: Sermaye her daim işçileri salt ücretli emekçilere indirgeme çabasındadır ve bu amaçla onları alt edebilmek için işçileri böler ve birbirinden ayırır. Tehlike, kavramın yetersizliğinde değil; bu sınıf mücadelesinde sermayenin başarılı olabilme ihtimalindedir.

***Yukarıda "tek yönlü Marksizm" üzerine yaptığınız yoruma dönecek olursak, Ka-***

[6] Marx, *Kapital I. Cilt*, s. 600.

***pital'in Ötesi* kitabınızda, "Marksizm, kendisini yalanlayan iki anomaliyle karşı karşıyadır: Kapitalizmin dayanıklılığı ve işçi sınıfının edilgenliği" argümanını öne süren Michael Burawoy'ı eleştiriyorsunuz. Benzer beyanlarda bulunarak 1980'lerde sınıf siyasetine sırtını dönen Andre Gorz ve Chantal Mouffe gibileri de yine aynı kitabınızda derinlemesine eleştiriyorsunuz. O günlerin deneyimlerine dayanarak, sınıf siyasetinden kaçınan ve Marksizm'i bir bütün olarak mahkûm edenlerin ortak sorununun Marx'ın *Kapital*'ini tam olarak kavrayamamaları, *Kapital*'i tamamlanmış bir epistemolojik proje olarak almaları ve onu tek yönlü okumuş olmalarına rağmen bir bütün olarak kapitalizm eleştirisini tamamlamış olduklarını düşünmeleri olarak ortaya koyuyorsunuz. *Kapital*'in sessizliğinden ve tek taraflı Marksizmle ilişkisinden biraz daha söz edebilir misiniz?**

Marx'ın kendisinin değil de tek yönlü Marksizmin bu anomalilerle karşı karşıya olduğunu hatırladığımız sürece, Burawoy'un bu ifadesini kabul edebiliriz sanıyorum. Tek yönlü Marksistler, *Kapital*'in sessiz kalmadığı yerlerde bile çoğunlukla sağırlar. Sermayenin büyümesine odaklanıp, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde işçilerin nasıl bozulup felce uğratıldığını göz ardı ettikleri için sermayenin ihtiyaç duyduğu özgün işçileri üretme eğiliminde olduğunu da göremiyorlar. Kapitalist üretim sadece artı değer değil, aynı zamanda ortak bir ürün de üretir: Emeklerinin ürünlerine ve üretim araçlarına yabancılaşmış ve yaşamlarının boşluğunu kendilerine yabancı şeylerle doldurma arayışında olan işçiler. Kapitalizm gelişirken ortaya çıkardığı insanların mizacının yarattığı sonuçları göz önüne alın. Marx'ın da *Kapital*'de ileri sürdüğü gibi, kapitalist üretim sürecinin örgütlenmesi, "tam bir gelişme düzeyine ulaşır ulaşmaz, işleyişi ile her türlü direnci kırar."[7] Marx bunu böylesine güçlü ve net bir dille ifade eder ve ekler: Sermayenin yedek bir işsizler ordusu yaratması, "kapitalistin işçi üzerindeki kesin egemenliğini tamamlar."[8] Buna bağlı olarak da kapitalistin işçinin "kapitalist üretimin kendi mekanizması ile yaratılan, güvence altına alınan ve ebedileştirilen sermaye bağımlılığına"[9] bel bağladığını öne sürer.

Dolayısıyla, bunlar Marx için hiç de anomali değildir. Sermaye kırılgan

[7] Marx, *Kapital I. Cilt*, s. 707.
[8] A.g.e., s. 707.
[9] A.g.e., s. 707.

**Kısacası, üretim güçleri, içerisinden beslendikleri belirli üretim ilişkilerini yansıtırlar—bu ilişkilerin yaydığı bulaşıcı hastalığa yakalanırlar. *Kapital'in Ötesi*'nde ileri sürdüğüm gibi, 'sermayenin davranışı yalnızca kendinde ücretli emek değil de kendisi için ücretli emek bağlamında düşünülmediği sürece, ortaya çıkacak eğilim üretici güçlerin özerk gelişimi ve teknolojinin yansızlığı düşüncesidir. Her iki kavram da ekonomizmin özelliğidir.'**

değildir: Duvarları (John Holloway gibilerinin iddia ettiği gibi) "iktidar karşıtı çığlıkla" yerle bir olmayacak. Aksine, sermaye güçlüdür. Sermaye, kendi varoluş koşullarını yeniden üretme eğilimindedir. Fakat bir de işin diğer yönü var. *Kapital*, kendisi için varlık olarak işçi ve kendi amaçlarına ulaşma mücadelesinde işçinin kendisini nasıl dönüştürdüğü konusunda sessizdir. Marx, koşulların ve işçinin kendiliğinin eşzamanlı değişiminin önemini her zaman anlamış olsa da *Kapital* bu konularda sessizdir. Bu sessizlik son derece önemlidir. *Çünkü* işçiler mücadele içerisinde kendilerini sermayenin ötesine geçmeye uygun bir sınıf olarak üretirken, sermaye için asli olan, kendi yeniden üretimini garanti altına almak üzere işçileri bölmektir. İşin 'özne olarak işçi' yönünü değerlendirmeye almadığınız takdirde, sermayede içkin olarak varolan işçileri bölme eğilimi (yani, sermayenin özünün bu boyutu) gözden kaybolur. Böylece sermayenin daha fazla büyüyemeyeceği o şanlı zafer günü gelene dek, üretim güçleri geliştikçe sermayenin hep büyüme eğiliminde olacağı iddiasıyla başbaşa kalırsınız. Bu da merkezde duran sınıf mücadelesinin, iki yönlü sınıf mücadelesinin, ekonomik determinizmle yer değiştirmesini beraberinde getirir.

Sermayenin işçi sınıfını bölme yönündeki içkin eğilimini anlarsak, bunun Marksizme önemli katkıları olacaktır. Örneğin, sermaye yeni üretim güçleri geliştirdiğinde, amacının verimliliği değil, artı değeri artırmak olduğunu ve bunun da zorunlu olarak işçilerin bu özgül üretim güçlerine karşı birleşme kabiliyetlerini zayıflatacağı anlamına geldiğini görürüz. Kısacası, üretim güçleri, içerisinden beslendikleri belirli üretim ilişkilerini yansıtırlar—bu ilişkilerin yaydığı *bulaşıcı hastalığa* yakalanırlar. *Kapital'in Ötesi*'nde ileri sürdüğüm gibi, 'sermayenin davranışı yalnızca kendinde ücretli

emek değil de kendisi için ücretli emek bağlamında düşünülmediği sürece, ortaya çıkacak eğilim üretici güçlerin özerk gelişimi ve teknolojinin yansızlığı düşüncesidir. Her iki kavram da ekonomizmin özelliğidir.'[10]

**Reel Sosyalizmin Çelişkileri: Yöneten ve Yönetilen**[11] ***adlı son kitabınızda, Sovyet sosyalizminin avangard mantığı altında işçilerin deformasyona uğradığından söz ediyorsunuz. Bir bakıma buradaki argümanlarınız, Kapital'in Ötesi kitabınızdaki argümanların devamı gibi görünüyor. Tek yönlü Marksizm eleştiriniz ne ölçüde yirminci yüzyıl Sovyet deneyimindeki avangard Marksizm eleştirinizle örtüşüyor?***

Sovyet Marksizminin Marksizm mirasının (herhangi bir siyasal perspektiften bağımsız olarak) büyük bir kısmının kaynağı olduğu düşünüldüğünde, tek yönlü Marksizmin onun içine nüfuz etmiş olması hiç de şaşırtıcı değil. 'Reel sosyalizm' üzerine kitabımda, Sovyet Marksizminin işin ikinci yönünü ne ölçüde göz ardı ettiğini vurguluyorum—örneğin, özgün üretim ilişkileri altında üretilegelen insan doğası sorunu. Sovyet Marksizmi, bilhassa "işçilerin karar verme ve etkinlikleri aracılığıyla kapasitelerini geliştirme gücünden yoksun kalmasının nasıl bir deformasyona yol açtığını" göz önünde bulundurmaz. Aslında, Sovyet Marksizminin karakteristiği üretim ilişkilerinin merkeziliğinin ortadan kalkmasıydı; bunun yerinde (üretim ilişkileriyle bir tutulan) mülkiyet ilişkileri ve tarafsız üretim güçlerinin gelişimi vurgusu vardı.

'Reel sosyalizm' örneğinde, bu soyut bir kuram değildi. Bu karakteristik, üretim araçlarının yasal mülkiyetini sosyalizmle eşitleyen, işçi yönetimini (ve genel olarak tabandan doğru işleyen karar alma süreçlerini) üretim güçlerinin gelişimine tabi gören ve kendi rolünü itaatkâr bir işçi sınıfını tepeden, Vaadedilmiş Topraklara doğru yönetmek olarak tanımlayan bir avangardın varolduğu bir toplumun meşrulaştırılmasına hizmet etti. (Kitabın alt başlığının *The Conductor and Conducted* [*Yöneten ve Yönetilen*] olmasının nedenlerinden biri budur.) Bu nedenle, bu teorik duruşu, Avan-

[10] Lebowitz, Kapital'in Ötesi Marx, s. 170.

[11] Michael A Lebowitz, *The Contradictions of Real Socialism: The Conductor and Conducted*, New York: Monthly Review Press, 2012. Türkçesi: *Reel Sosyalizmin Çeliskileri: Yöneten ve Yönetilen*, çev. Barış Baysal, Ankara: NotaBene Yayınları, 2014 (Sonbaharda yayınlanacak)

gard Marksizm olarak adlandırdım.

***Sovyet deneyimini ve hatalarını analiz ederken ve eleştirirken temel çıkış noktalarınızdan biraz söz edebilir misiniz? Yanı sıra, Sovyet Marksizmi bağlamında, işçi sınıfının ahlaki ekonomisi ve siyasal ekonomisi arasında kurduğunuz bağlantıyı kısaca açıklayabilir misiniz?***

Uzun yıllar 'reel sosyalizm' altındaki ekonomilerin (özellikle Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ekonomilerinin) özellikleri üzerine ders verirken temel olarak amprik bir yaklaşımım vardı. Prim yapma 'fırtınası'nın bir sonucu olarak, tuhaf çıktılar (ağır avizeler gibi) ve defolu ürünler ürettiği ölçüde, sistemin nasıl işlevsizleştiğini anlattım. Ve aynı zamanda işçilerin, sübvanse edilen ihtiyaçları ve güvenceleri (özellikle iş güvencesi) açısından kapitalist ülkelerdeki işçilerin sahip olmadığı geniş imkânları olduğunu; fakat öte yandan işçilerin işyerinde karar alma ve kapasitelerini geliştirme güçlerinin olmadığını belirttim. Bu beni, ekonomik reform için yapılan baskıları analiz etmeye ve Yugoslav özyönetim yaklaşımını değerlendirmeye yöneltti.

Sonuçta, Marx kavrayışımı geliştirdikten sonra, amprisizmin ötesine geçerek, reel sosyalizmde farklı fenomenlerin altında yatan içsel yapıyı araştırmaya başladım. Kitabımda bahsettiğim gibi, bu işlevsizliğin büyük kısmı, avangardla 'yatırım yöneticileri' şeklinde yeni yeni oluşmaya başlayan kapitalist sınıf arasındaki sınıf mücadelesinin ürünüydü. Dahası, işçilerin özgün pozisyonu, bir 'toplum sözleşmesinin' yansımasıydı. Buna göre, avangard, işyerinde ve toplumda kendisinin yönetimine boyun eğmeleri karşılığında işçilere gerçek güvenceler sunuyordu.

Söz konusu toplum sözleşmesi, içkin olarak 'reel sosyalizm' altındaki işçi sınıfının ahlaki ekonomisinde saklı olan bir unsura karşıydı: İşçilerin iktidarı ve tabandan karar alma süreçleri. Fakat bu toplum sözleşmesi, ahlaki ekonominin diğer ögelerini de pekiştiriyordu: Eşitlik ve eşitlikçilik, temel ihtiyaçların karşılanmasına odaklanma ve güvencesizliği azaltma vurgusu. İşçi sınıfının bu toplum sözleşmesinden sağladığı faydalar, sermaye mantığı avangard mantığına bir virüs misali bulaştıkça (ve onu yerinden ettikçe) doğrudan saldırıya uğradı. Ekonomistlerin (yani sermayenin ideolojik söz-

cülerinin) kılavuzluğunda, kapitalist verimliliğe engel teşkil ettiği varsayılan her şeye (sübvansiyonlara, ücretsiz sağlık hizmetine, iş teminatına vs.) hücum edildi.

Kapitalizmin nasıl kolaylıkla galip geldiğini ve işçilerin 'reel sosyalizm'den kazandıklarını nasıl kolaylıkla ortadan kaldırdığını görmek çarpıcı. Fakat işçilerin avangard üretim ilişkileri içerisinde nasıl deforme olduğunu ve kapasitelerini geliştirmekten nasıl yoksun bırakıldıklarını; kendi ilgilerini yansıtan bağımsız örgütsel söylemler geliştirmelerini önlemek için siyasal olarak nasıl baskılandıklarını ve Marx'ın sunduğu işçi sınıfının siyasal ekonomisinin Avangard Marksizmle ikame edilmesi suretiyle işçilerin teorik olarak nasıl silahsızlandırıldıklarını düşününce, bu hiç de şaşırtıcı değil. İşçiler için olanaklı olan tek şey, adalet anlayışlarının (yani işçilerin ahlaki ekonomisinin) ihlal edildiği algısı üzerinden geliştirdikleri kendiliğinden (ve geçici) tepkilerdi. Oysa Marx'ın kapitalizm bağlamında tespit ettiği gibi, eğer sistemi temelden değiştireceksek, işçi sınıfının ahlaki ekonomisinin ötesine, işçi sınıfının siyasal ekonomisine, geçmek esastır.

***İşçi sınıfının ahlaki ekonomisinden söz etmişken, kitaplarınızda işçi sınıfından insanlar arasında belirli bir tür muhafazakârlığın olduğunu tartışıyorsunuz (Batı'daki sendikalar örneğinde olduğu gibi varolan kazanımları korumaya yönelik işçi sınıfı talepleri olsun ya da kapitalizmin özünü değil görüntüsünü görmekten kaynaklanan bir tür muhafazakârlık olsun). Bugün bunun işaretlerini görüyor musunuz? Ek olarak, dinî muhafazakârlık üzerine ciddi bir vurgunuz yok. Bu özellikle Türkçe okurlarınız için önemli. Zira, on yılı aşkın bir süredir yönetimde olan AKP hükümetleri altında, Türkiye'de işçi sınıfı içerisinde artan bir dini muhafazakârlığa şahit oluyoruz. Bu konudaki görüşleriniz nelerdir? Dini muhafazakârlığı ve içerdiği pasifizasyonu aşmak için özel bir sosyalist strateji ihtiyacı var mı, yoksa insanlar yerelde güçlendirildiğinde ve gerçek insan ihtiyaçlarına odaklanıldığında bu, kendi kendini çözecek bir sorun mu?***

İşçilerin hak ve adalet anlayışlarının ihlali üzerinden mücadeleleri esastır; ama işçi sınıfının ahlaki ekonomisinin özelliği, gerçek ya da hayali bir geçmişi yeniden kurmak amacıyla geriye bakmaktır. Marx, tam da bu nedenle, on okuzuncu yüzyılda ücret kesintilerine karşı "eşit işe eşit ücret"

**Ve bu kısıtlılıklar yakın zamanda Occupy Hareketleri ve Arap Baharı'ndaki baskın eğilimlerde de görüldü: Belirli adaletsizliklere 'hayır' demeye odaklandıkça ve sermayenin ötesine geçebilecek bir hareket inşa etmeye 'evet' demek üzerinde durmadıkça, (her ne kadar hareket esnasında coşku verici oldularsa da) bu mücadelelerin akıbetleri asimilasyon, kargaşa ve hayal kırıklığı olacaktır.**

sloganıyla gelişen tepkiyi muhafazakâr olarak tanımladı ve işçilere kapitalist üretim ilişkilerini sonlandırma devrimci amacı için mücadele çağrısında bulundu.

İşçiler, varolan ahlaki ekonominin ötesine geçmedikleri sürece bu mücadeleler açmaza girer (tıpkı, E.P. Thompson'ın zamanın ahlaki ekonomisini tartışırken tanımladığı on sekizinci yüzyıl İngiliz kalabalığının mücadelelerinde olduğu gibi). Ve bu kısıtlılıklar yakın zamanda Occupy Hareketleri ve Arap Baharı'ndaki baskın eğilimlerde de görüldü: Belirli adaletsizliklere 'hayır' demeye odaklandıkça ve sermayenin ötesine geçebilecek bir hareket inşa etmeye 'evet' demek üzerinde durmadıkça, (her ne kadar hareket esnasında coşku verici oldularsa da) bu mücadelelerin akıbetleri asimilasyon, kargaşa ve hayal kırıklığı olacaktır. İşçi sınıfının ahlaki ekonomisinin ötesine, yani işçi sınıfının siyasal ekonomisine geçmek, hareketin katılımcılarını sistemin doğası hakkında eğitebilmek için gereklidir. Devrimciler de bu saikle bu tür mücadelelerin içerisinde yer almalıdırlar.

Bu nedenle, soyutlamalardan ziyade, belirli bir takım fikirleri ve anlayışlarıyla gerçek insanlar başlangıç noktası olarak alınmalıdır. Ama işin özü, hâlihazırda varolan anlayışları kucaklamak değildir. Daha ziyade, varolan mücadelelerin yeni bir toplumun unsurlarını barındırdığını göstermek için bu mücadelelerde örtük olanı açıkça belirtmek esastır. Geleceği inşa edeceksek, o geleceği şimdiki zamanda görebilmemiz gerekir. Bu da ileriye dönük bir tasavvur geliştirmemiz gerektiği anlamına gelir. İşçi sınıfının siyasal ekonomisine göre bu, insani gelişim amacı üzerine kurulmuş bir toplum tasavvurudur; diğer bir deyişle o Marx'ın sözünü ettiği, "bugünkü tersine durum"un "işçinin gelişme ihtiyaçları"na[12] doğru yönlendirilmesidir.

[12] Marx, *Kapital I. Cilt*, s. 600. Alıntının ilk kısmı, İngilizce "the inverse situation" kullanımının Türkçe kitaptaki çevirisinden bağımsız olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

Bu, aynı zamanda, mücadele yöntemlerine ve örgütlenme biçimlerine kayıtsız kalamayacağımız anlamına gelir. 'Devrimci pratiğin' merkezî temasını aklımızda tutmamız gerekir: "Koşulların ve insan aktivitelerinin ya da kendiliğin eşzamanlı değişimi."[13] İnsanlar, aktiviteleriyle beraber geliştikleri için insanların kapasitelerini geliştirmelerine olanak sağlayan kurumların ve örgütsel mücadele biçimlerinin yaratılması esastır. Bu tür mücadele biçimleri, talimatların tepeden iletildiği belirli bir askeri örgütlenme kadar (kelimenin dar anlamıyla) verimli olamasa da başrolünü oynadıkları pratiklerle gelişen insanlar farklıdır. Diğer bir deyişle, bu mücadele biçimlerini dünyayı değiştirmeye uygun insanlar yaratabilecek siyasal yatırımlar olarak görmemiz gerekir.

İnsani gelişim ve pratik arasındaki bu önemli bağlantıyı kavrayan sosyalist bir alternatif inşa etmek, özellikle de kapitalist sınıfın işçi sınıfının hak ve adaletten anladığı her şeye saldırdığı ve işçi sınıfının bu saldırıyı durdurmaktan umudunu kestiği bu kriz zamanlarında çok daha önemlidir. Bu tür koşullar altında, dinî inançların kuvvetlendirilmesi şaşırtıcı değildir. Marx'ın 'din kalpsiz bir dünyanın kalbidir' yorumunu hatırlayacak olursak, gitgide daha kalpsiz olan böylesi bir dünyada, kalbin daha fazla hissedilmeye ihtiyacı olduğunu söyleyebiliriz. Bazı durumlarda, bu dinî mesaj illa ki sosyalist tasavvurla çelişmek durumunda değildir (örneğin özellikle liberal teolojide olduğu gibi). Ancak aynı şey dinî muhafazakârlığın ve köktenciliğin yayılışı için söylenemez. Türkiye'deki durumun ayrıntıları üzerine çok fazla şey söyleyemem ama tahmin ediyorum ki, genel olarak dinî muhafazakârlık sadece kalpsiz bir dünyadaki kalp arayışı değildir. Bu, aynı zamanda, insanların içerisinde varolduğu ve insani gelişimle taban tabana zıt başka bir ilişkinin zorlamasıdır: Ataerki. Yeni dünya artan oranda kalpsizleştikçe, kadınların baskılanması yönündeki eski değerleri yeniden kurma dürtüsü büyür.

[13] Bu devrimci pratik tanımı, Lebowitz'in *Kapital'in Ötesi* ve *21. Yüzyıl için Sosyalizm* kitaplarında ve diğer yazılarında sıklıkla vurguladığı bir tanımdır. Bu tamlamayla bir bakıma Marx'ın devrimci pratik anlayışını özetlemektedir. Ancak Türkçe çeviride aynı tamlama farklı yerlerde farklı şekillerde Türkçeleştirilmiş, dolayısıyla tamlamanın vurgusu azalmıştır. Bu nedenle bu alıntıda Türkçe çevirilere referansla alıntıyı yerine koymak yerine kendi çevirimizi kullanmayı tercih ettik. (ç.n.)

Böylece, sosyalistlerin işçi sınıfının ahlaki ekonomisinin yansıttığı varolan adalet anlayışıyla işe başlaması gerektiği söylenebilir. Ama öte yandan, bu adalet anlayışı, *Komünist Manifesto*'da "birimizin özgürce gelişmesinin hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu"[14] biçiminde geliştirilen adalet ilkesiyle çeliştiği oranda reddedilmelidir. Kısacası, kapasitelerimizin gelişimi, birbirinden ayrı parçalar olarak ele alınmamalıdır: Yaratmayı arzu ettiğimiz toplumda, artık "insani kapasitenin gelişiminin bir yanının, bir diğer yanın gelişiminin baskılanmasını temel alması"[15] mümkün olmamalıdır. Gelecekle geçmişin bu özgün mücadelesinde, sosyalistlerin kalpsiz dünyaya *sosyalist* bir kalp sunması elzemdir—bu, sadece bir tasavvur biçimi ortaya koyarak değil, aynı zamanda sömürülenleri, dışlananları ve en çok baskılananları desteklemek için el uzatan programlar üreterek de yapılmalıdır.

***Son olarak, yirmi birinci yüzyıl sosyalizmi üzerine yaptığınız etkili çalışmalardan söz etmek istiyoruz. Şimdiden Kuralım: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyalizm[16] kitabınızda, Venezüela'nın sosyalizm deneyimi temelinde, günümüz için somut sosyalist stratejiler saptıyorsunuz. Venezüela'da hedef olarak ortaya konulan sosyalizm tasavvurunun özgüllüğünden söz edebilir misiniz? Chavez'in ortaya attığı sosyalizmin temel üçgenini Chavez döneminde ve Chavez'den sonra bir başarı olarak görebilir miyiz? Yanı sıra, sermayenin global ölçekte neoliberal ekonomiler altında agresif yeniden yapılandırılması karşısında bu pratikleri geliştirmek için yapılacabilecekler hakkında ne düşünüyorsunuz?***

Venezüela'da bir hedef olarak ortaya çıkan sosyalizm tasavvuruna özgü olan, insani gelişmeyle pratik arasındaki önemli bağlantının tanınmış olmasıdır. *21. Yüzyıl için Sosyalizm* kitabımda işaret ettiğim gibi, bu tema, Chavez hükümetinin ilk icraati olan Bolivar Anayasası'nda da mevcuttur. Bu noktadan sonraki soru, artık bu hedefe ulaşmanın yolunu bulma sorusu haline geldi—yerel oligarşinin muhalefeti, Amerikan emperyalizmi ve

[14] Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", Nail Satlıgan (Çev.), *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 41.

[15] Karl Marx, *Marx's Economic Manuscripts of 1861-63*, s. 185.

[16] Michael A. Lebowitz, *Built it Now: Socialism for the Twenty-First Century*, New York: Monthly Review Press, 2006. Türkçesi: *Bugünden Kuralım: 21. Yüzyıl İçin Sosyalizm*, Pelin Üçer ve İbrahim Akbulut (Çev.), İstanbul: Yordam Kitap, 2008.




on yıllardır petrol rantına bağlı olmanın mirası olan yozlaşma ve kayırmacılık kültürü nedeniyle bu hiç de kolay bir süreç değildi. Ama sonuçta, komünal konseylerin, yani mahallelilere kendilerini etkileyen temel sorunlar hakkında karar almaya yönelik ortak çalışmalar için inisiyatif verilen küçük mahalli konseylerin gelişimiyle aranılan rota netleşti. Ve bu konseyler, birçok komünal konseyin tekil mahalleler ölçeğindeki meselelerin ötesine geçen sorunları çalışmak üzere bir araya gelmesiyle oluşan komünlere evrildi. Venezüela'da bulunduğum yedi yıl boyunca, bu konseylerin insanlara nasıl bir güç ve itibar hissi verdiği görülüyordu; bu özellikle cemaatlerindeki karar alma mekanizmalarına tam anlamıyla katılabilen kadınlar için böyleydi—diğer bir deyişle, bu ademi merkeziyetçilik, toplumsal cinsiyet konusunda tarafsız değildi. Chavez, bu süreçte, merkezde duruyordu. Bazı yerlerde hâlihazırda mahalli örgütler olmasına rağmen, yerel konseyleri ülkenin sosyalist modelinin asli parçalarından biri konumuna yükselten Chavez'di. Bu konseylerin yeni sosyalist devletin hücreleri olduğu konusunda ısrarcıydı.

Chavez, "işçilerin yönetimi olmadan, sosyalizm olmaz" dediyse de, kurtarılmış fabrikalardaki ve kamu sektöründeki işçi konseylerine inisiyatif vermenin önünde çok fazla sorun vardı. Bu sorunlar, eski toplumda şekillenen bürokratların ve iktisadi sendikaların muhalefetinden kaynaklanıyordu. Ne var ki, tıpkı cemaat iktidarı gibi, işçi iktidarı da içerisinde insanların kapasitelerini geliştirdikleri, öncü (*protagonistic*) demokrasinin asli bir bileşeni olmayı sürdürdü. Bu, Chavez'in sosyalizmin temel üçgeni olarak adlandırdığı şeyin bir ayağını oluşturur: İşçiler tarafından örgütlenen toplumsal üretim, üretim araçlarının toplumsal mülkiyeti ve toplumsal ihtiyaçları tatmin etmeye odaklanma. Hem Chavez döneminde hem de bugüne kadar Chavez'in halefi Nicholas Maduro döneminde, bu üçayağın

her biri, pratikte geliştirildi.

Buna rağmen, sosyalizmin temel üçgeninin bir başarı olduğunu söyleyemeyiz. Bu daha ziyade, bir *süreç*tir—her adımda sınıf mücadelesiyle karşı karşıya kalan bir süreç (hem dışarıdan hem de Chavez kampının içerisinden). Söylenebilecek tek şey, bu mücadelenin sürmekte olduğu ve kitlelere süreci ilerletmede inisiyatif verildiği ölçüde sürecin başarıya ulaşacağıdır. Ben bu özgün üretim, dağıtım ve tüketim bileşimi içindeki unsurların organik bir sistem olarak sosyalizmin asli parçaları olduğuna inanıyorum; ancak, Venezüela'nın bir model olmadığını anlamak önemli. Takip edilecek modellerden uzak durmalı ve başarıya ulaşmak için kendi tarihimiz ve geleneklerimiz temelinde, kendi modellerimizi inşa etmemiz gerektiğini anlamalıyız.

Venezüela'nın bizlere gösterdiklerinden biri de buydu: Başka yerde olanları taklit ederseniz hata yapacağınız kesindir. Bununla beraber, Venezüela'nın bazı genel ilkeleri gösterdiğini de düşünüyorum: Birincisi, dünyayı değiştirmek için iktidarı ele geçirmeye *ihtiyacınız var*; ikincisi, eski devleti insanların kapasitelerini geliştirecekleri ve yeni devleti tabandan inşa edecekleri koşulları yaratmak için kullanarak o dünyayı değiştirirsiniz.

# Jîn'in Kaybı: Masalla Örtülmüş Ayıp

Gülsüm Depeli*

Reha Erdem, filmlerinde yaşamın gerçeğini dilin evcilleştirici sığlığından söküp çıkarmak, onu sinematografik bir görüntü olarak yeniden yaratmak ister. Dünyaya dokunmanın vahşi arzusu olarak yaşamın öngörülmez kendisidir peşinde olduğu. Erdem, bu doğrultuda gerçekçiliği azımsar, "gerçeği" "gerçekliğin" dışında bir yerde, filmik kurgu yoluyla sıfırdan keşfetmek ister. Özellikle son iki filmi *Kosmos* ve *Jîn* bu arayışa işaret eder niteliktedir. Fakat söz konusu sinema olduğunda her keşif biraz da icattır... Söz konusu sinema ise eğer, geçit kapılarının, gerçekliğin kuru illüzyonundan ve yüzeyselliğinden kurtulup, gerçeğin öngörülmez ve derin mucizesine doğru sessiz bir görkemle açılmasını isteseniz de, kapılar gıcırdar. Hele de masalın hakikati, kaçtığı her noktada Kürt ve kadın mücadelesinin gerçekliğine yakalanmaktan kurtulamıyorsa...

Erdem *Jîn*'in çekimlerini 2011 baharında tamamlar. Devlet ile Kürtler arasında toplumsal olarak tüm can yakıcılığıyla yaşanmakta olan savaşı filmleştirmek hiç kolay değildir; film ekibi çekimlerden döndükleri günün akşamında televizyondan bölgeden çatışma ve ölüm haberleri izlerler.[1] Televizyon trajediyi mizansenleştirirken, Erdem'in sineması bu "ayıp"tan çekinir; bu konuda masalın dokunaklı görgüsüne sığınmayı seçer. Görünen odur ki, yönetmen barışın henüz dile gelemediği, savaşın acılarının ve kayıplarının sürdüğü bir dönemde bu filmi çekmeye karar vererek büyük ve kıymetli bir risk almış-

*Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

[1] "Filmi Ormana Yatırmak - Reha Erdem ile Söyleşi", Senem Aytaç ve Fırat Yücel, *Altyazı*, Mart 2013, sayı 126, ss. 28–35; "Hayattaki Acıdan Seyirlik Yapılmaz", Röportaj, *Sabah*, 23 Mart 2013, http://www.sabah.com.tr/Gunaydin/Magazin/2013/03/23/hayattaki-acidan-seyirlik-yapilmaz (Erişim tarihi: 13.12.2013).

tır. Yönetmenin bu mücadeleyi bir gerilla, daha da önemlisi bir kadın gerilla üzerinden anlatmaya karar vermesi bir yanıyla meselenin yüreğini işaret etme cesareti olarak okunabilir. Cesaret vardır filmde. Fakat hem filmik anlatıdaki çekingenlikle ve hem de filme sinmiş *apoloji*'yle, cesaretin içi peşinen burkulmuş gibidir.

Erdem'in özellikle *Korkuyorum Anne* (2004), *Hayat Var* (2008) ve *Kosmos* (2009) filmlerinde imgeler sıklıkla çerçeve dışından içeriye doluşan seslerle veya filme eklenen başka çerçevelerle genleşir, taşar, çoğalırlar. Sıklıkla çerçeve dışına doğru saçaklanan bu görüntüler, gerçeğin gövdesinden sökülmüş, kökleri olan bir bitki gibidirler; yaşamın içinden çıkmakla doğrulanırlar.

Fakat yönetmenin son filmi *Jîn*, ses ve çerçeve özellikleri açısından, bu filmlerden farklı bir yere oturur: Masal dünyasının tüm canlılarını da sarmalayacak şekilde tasarlanan anlatı zaman-mekânında bu kez filmin imgeleri ve sesleri kontrolsüzce taşmaz; masalsı bir düzen içinde orkestra edilirler. Rüzgâr ne zaman eseceğini, at ne zaman kişneyeceğini, kuş ne zaman öteceğini veya susacağını bilir... Bu güvenceli dizge içinde el değmemiş doğa, kamera değdikçe istemsiz bir şekilde darala genleşe nefes alır; ta ki, mermilerin ve bombaların hücumu ile karşılaşana kadar: Bu savaştır. Jîn ilk olarak filmin yaklaşık dördüncü dakikası içinde doğaya gömülü kırmızı bir leke ve bakış olarak belirir. O saldırıdan kaçan gerillalardan biridir.

Yönetmen hikâyenin trajedisini sadece *Jîn*'de değil, başka filmlerinde de, ergenlikten büyümeye doğru adım atmaya çalışan sancılı kadın bedeninde yakalar. Hatırlayalım: *A Ay*'da Yekta; dedesi aynı zamanda babası olan bir bilmecedir, kuş diline öykünür. *Hayat Var*'da Hayat; bedeninin cinselliğini yıkan o çikolatalı gofretleri hiçbir zaman bitirmez, "I love you" diye haykıran oyuncak ayısını ayak parmağıyla karnına bastırarak çalıştırır. *Kosmos*'da Neptün; filmin ana karakteri olmasa da önemlidir. *Kosmos*'taki Battal'a çığlıklar yoluyla ve kemikler aracılığıyla ilanı aşk eder, Battal ile birlikte kırmızı ojeden kendilerine kırmızı kuş ayakları yaparlar; duvarlarda koşarlar, hatta uçarlar. Ve *Jîn*'de Jîn; kendi yaşamının peşinde bir jindir[2], gerilladır. Bomba ve silahların saldırısına karşı doğa canlıları ile birlikte, aynı kuytularda saklanır, ağaç-

[2] Sözcük italik yazıldığında filme, normal yazıldığında filmdeki karakterin ismine, küçük harfli ve şapkasız "i" ile yazıldığında kadın sözcüğüne gönderme yapmaktadır.

lara tırmanır. Hayvanlarla anlaşan gerilla Jîn tam gerçek oluverecekken kurt masalına kaçmış gibidir; başında kırmızı yazması vardır. Reha Erdem'in başka filmlerinin de trajik kalbi olarak çarparlar. Bu yazı yeri geldikçe diğer filmleri de anmakla birlikte sadece *Jîn* filmi üzerine bir analiz denemesi olacaktır.

*Jîn* filmini bir "dilek filmi"[3] genç gerilla kadın Jîn'i ise bir dilek figürü olarak niteleyen Erdem'e göre "erkekler cevaptır, kadınlar ise soru".[4] Filmin anahtarını sunar nitelikte, sık tekrarlanan bu alıntıyı şefkatli bir tarafgirlikle kuşatan bir diğer ifadesi ise şudur yönetmenin: "Ben Jîn'in tarafındayım. Jîn benim umudum" Kürtçe büyük bir cömertlik sunmuş, yönetmene bir sözcükle üç gönderme birden yapma şansı vermiştir; Jîn sözcüğüne yaslanan yönetmenin hem filmin ana figürü genç gerillaya, hem yaşama, hem de Jin'e taraf olduğunu anlarız. İfade güzeldir. Fakat açıkçası *Jîn* filmi yoluyla, barış için dilekte bulunmanın, savaşa ve ölüme karşı yaşamı, erkeklere karşı kadınları savunmanın söylemsel topografyasını zapt etmek, bu yazının itiraz duyargalarını kaşımıştır. İtiraz şüphesiz filmdeki "dileğe" değil, dileğin masal yoluyla kendini bazı sorulara kapamasınadır.[5] Oysaki temas ettiği konu itibarıyla filmin bu karşılaşmayı yaşaması zaten kaçınılmazdır. Yazı boyunca, masal olarak korumaya alınmış film, bazı soru ve sorgularla yaralanacaktır; yara bedeni açar... Bunu yaparken biraz da Erdem'in röportajlarından ifadelerle sorulu sorgulu bir diyaloğa girilecektir. Erdem filmi ormana yatırdığını söyler, biz de masalın

[3] "Reha Erdem: Jîn'in Tarafındayım: Röportaj", Güney Yıldız, 13 Mart 2013, http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/03/130307_reha_erdem_guney.shtml (Erişim tarihi :12 Aralık 2013). ve "Filmi Ormana Yatırmak", ss. 28–35.

[4] A.g.e.

[5] Filmin masal dili yoluyla yaşanmakta olan gerçeklikle arasında sinema dili açısından teorik (fakat tartışmalı), politik konum açısından saygılı bir mesafe koyduğu, hem Erdem'in hem de filmin Kürtçe danışmanı Ulaş Güldiken'in röportajlarından anlaşılmaktadır. Ne var ki bu mesafe, gerçekliğin film ile temasından ortaya çıkan sorulara karşı kapanma ve hoşnutsuzluk da üretmiş gibidir. Erdem "Sinemaya sosyolojiyle bakmak bana acıklı geliyor. (...) Bir filmi sosyolojiyle açıklarsanız onu öldürürsünüz.", der. Yönetmene göre hayal kriterleri olmayanların tek dayanağıdır sosyoloji. Erdem hiçbir ikiliğin arasında geçişe izin vermediği gibi, bu geçişi de sıvar; masal ile gerçekliğin muhabbetini kapatır ("Canın acıya acıya gitmek. Her bulma bir çöküş: Röportaj", Çiğdem Öztürk, Aralık-Ocak 2013, http://www.notosoloji.com/reha-erdem-canin-aciya-aciya-gitmek-her-bulma-bir-cokus, Erişim tarihi: 11 Aralık 2012). Aynı doğrultuda Ulaş Güldiken de filmde örneğin Jîn'in karakterine saplanmış bir okumanın veya izlemenin, filmi basit bir gerçekliğe boğmak anlamına geleceğini, bunun da hiçbir faydası olmayacağını ifade eder (Ulaş Güldiken, 20.03.2013, "Jîn'in Kürtçe Danışmanından Notlar: 'Bir Jîn İçin' 'Unveiled'", http://www.altyazi.net/yazilar/bir-jin-icin-unveiled, Erişim tarihi: 11 Aralık 2012).

ormandaki dilsel gramerinin içine girelim vakit kaybetmeden.

## *Jîn*: Masal

*Jîn* bir masal anlatısıdır. Masal budur ya; elbette kendi çekim platosunu hayal etme özgürlüğü vardır. Yönetmen, Kürdistan coğrafyasının florasından bambaşka bir yerde kurar anlatacağı masalın topografyasını; orada vaşak dahi vardır. Masalın gerçeğini doğanın katı belgesel gerçekliğinden değil, düşlerin ve imgelemin manzaralarından kurar. Masalın gerçeğini pekiştirmek adına kimi karelerde Alman Romantiği Caspar David Friedrich'in resimlerindeki doğayı yineler.[6] Yönetmen filmin çekimlerini yaptığı Mersin-Mut ve Kaz Dağları bölgesinin doğa özellikleri açısından Kandil'e benzediğini söylese de, bu benzerlik o kadar da önemli değildir aslında; önemli olan masal dünyasının platosu ormanın kendisidir.

Film can yakıcı gerçekliğe görgülü ve korunaklı bir mesafeden temas eder; daha doğrusu bu irtibat bir tür temas da değil, referans verme ilişkisine benzer. Erdem, filmdeki gerçeklik ile açık uyumsuzluğa işaret eden her türlü eleştiriye karşı filmi "bu bir masal" vurgusuyla korumaya alır. Masal gerçekliğin sığlığından kurtulmanın ve bir dileği imgede gerçek kılmanın yoludur. Yönetmen masalı doğrunun, barışçıl olanın, cana kıymamanın güvencesi olarak kavrar.[7] Oysa masalların dili barış ve özgürlük güvencesi vermez her zaman. Kılıçlar savrulur, kelleler uçar, ejderhalar kükrer, kurtlar kız çocuklarını yutar, kırk satır işler, kırk katır koşar.[8] Bunları aklımıza getirdiğimizde masalın şiddete de dehşete de kapalı olmadığını görürüz. Ama yine de bir dileğin dili olabilir masal. Belki...

Belki diyoruz çünkü Erdem'in dileğinin kılavuz masalına geldiğimizde sorularımız yeni bir boyut kazanacaktır. Çünkü, ergenlikten erişkinliğe adım

[6] "Reha Erdem: Atın Silahları deyince Barış Gelmiyor: Röportaj", Şenay Aydemir, 15 Mart 2013, http://www.kurdistan-post.eu/tr/sanat-kultur/reha-erdem-atin-silahlari-deyince-baris-gelmiyor (Erişim tarihi: 13 Aralık 2013).

[7] "Masallar içinde bir 'Kürt Sorunu': Röportaj", Eyüp Tatlıpınar, *Akşam*, 16 Mart 2013.

[8] Kırmızı başlıklı kız bu şiddet anlatısının dışında değildir. Masal, farklı kültürlerde farklı detaylarla anlatılır. Örneğin masalın orjinali sayılan Fransız versiyonunda Kırmızı başlıklı kız ninesinin evine geldiğinde kurt nineyi çoktan öldürmüş, kanını bir sürahiye doldurmuş, etini de parçalara ayırıp dolaba koymuştur. Kırmızı başlıklı kız geldiğinde ona dolaptan meyve suyu ve et ikram eder; içtiği babaannenin kanı, yediği ise etidir (bakınız, Mary Douglas, "Red Riding Hood: An Interpretation from Anthropology", *Folklore*, Vol. 106 ,1995, ss. 1-7.)

atan genç kadın masalları ise söz konusu olan, şu yorum aklın gerisine itilmemelidir: *Kırmızı Başlıklı Kız*, *Kül Kedisi*, *Pamuk Prenses*, *Uyuyan Güzel* vb. ergenlikten erişkinliğe adım atan kadınları konu alan masalların birçoğunda amaç kadını özgürleştirmek değil, kurallarla sınırlamaktır. Bu masalların söyleminde kadınlar kadınlığı kuran tembihler ve uyarılar ile tanım kazanır; güzellik, itaat, ev içi hizmet, prens ile evlilik telkini ile kadın cinselliği dizginlenir. Bu masallara kadının optiğinden baktığımızda görürüz ki ergen kadın masalları genellikle dizginsiz hayallere açılmaz, tersine, çembere alınmış masallara kapanırlar; masal ile hayal arasındaki ayrım ilk burada belirginleşir.

Jîn "17 yaşlarında, hayata katılmak için çıkışları zorlayan ve bu yolda karanlık ormanları cesurca aşmaya çalışan, sanki bir 'Kırmızı Başlıklı Kız'dır".[9] Şu halde, *Jîn* filminde neden *Kırmızı Başlıklı Kız* masalının seçildiği sorusu önem kazanır. Fakat ne filmin içinde ne de filmle ilgili röportajlarda bu konuda bir bilgi ve sezdirme bulunmaktadır. Oysaki, soruya araştırılabilecek cevaplar bir yana, bu örtüştürmede bir problem vardır: Filmik bir "figür"[10] olarak "isyankâr Kürt kızı" gerilla Jîn'in gerçeği ile seçilen masalın hikâye deseni arasında ciddi geçişsizlikler söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, desen figürü yanlış taşımaktadır. Zira *Kırmızı Başlıklı Kız*, "[K]imi yorumculara göre cinsel uyanışı, kimi yorumculara göre cinsel istismarı, kimi yorumculara göre ise yoldan çıkan bir kızın başına gelen trajediyi anlatır".[11] Genç kadınları kural ihlalinin sonuçları karşısında uyaran bir masaldır. Masaldaki genç kadın, annesinin sıkı tembihlerine uygun davranmadığı için kurdun oyununa gelir.

Kırmızı başlıklı kızın, kurtların kötücül aklını okumak ehliyetinden yoksun oluşu, bilgisizliğe, erginlememiş bir kadın üzerine giydirildiğinde masumiyet ve temizlik olarak da kodlanabilen bir tür cehalete işaret eder: *Kırmızı Başlıklı Kız*'da simgeleşen, genç kadınların erginleşmenin (cinsel olarak belirmenin) az öncesindeki saflığıdır. İşte bu yüzden elzemdir genç kadının an-

[9] http://jin-film.com.tr/ (Filmin resmi internet sayfası).

[10] Reha Erdem film kişilerine karakter değil figür demeyi tercih ediyor. Figürler hayatın içinden değil, iki boyutlu ve kurgusaldırlar. Söyledikleriyle var olurlar. Figürün içini istediğiniz gibi doldurabilir, onu karakter tanımlılığından kurtararak, figürler aracılığıyla gerçeğe daha iyi bakabilirsiniz ("Bir Reha Erdem masalı: JİN: Röportaj", 10 Mayıs 2013, http://e-gazete.anadolu.edu.tr/ayrinti.php?no=12718 (Erişim tarihi: 14 Aralık 2013).

[11] Aslı Özgen Tuncer, "Yaralıyız ve İyileşmeyi Bekliyoruz", *Altyazı*, Mart 2013, sayı.126, ss. 70-72.

**Güçlü, genç bir gerilla kadını sevimli ve masum bir kırmızı başlıklı kız çocuğu olarak imgelemek ve cinsel saldırıya açmak, figür ve hikâye deseni arasındaki geçişsizlik nedeniyle oldukça kafa karıştırıcıdır. Onu bir hikâye figürü olarak görmemizde bize yardımcı olabilecek, aklımıza gelen soruları yatıştıracak ek bilgiler eksiktir.**

Jînesinin sözlerini kulağına küpe etmesi! Peki, filmin ana figürü Jîn hangi nedenle kırmızı başlıklı bir kız olarak kurgulanmıştır? Annesi ile arasındaki ilişki uzak ama dokunaklı iki telefon görüşmesine sığdırılmış Jîn, kural ihlalini tam olarak ne zaman yapmıştır? Dağa çıkıp PKK'ye katılması ile mi yapmıştır, yoksa Nizamettin Arıç'ın *Dayê Rojek Tê* türküsünün hemen devamında yavaşça karanlığa süzülüp örgütünden kaçarak ve ormanda yapayalnızlığa adım atarak mı ihlal etmiştir kendini güvenceye alan alanları ve kuralları? Güçlü, genç bir gerilla kadını sevimli ve masum bir kırmızı başlıklı kız çocuğu olarak imgelemek ve cinsel saldırıya açmak, figür ve hikâye deseni arasındaki geçişsizlik nedeniyle oldukça kafa karıştırıcıdır. Onu bir hikâye figürü olarak görmemizde bize yardımcı olabilecek, aklımıza gelen soruları yatıştıracak ek bilgiler eksiktir. Masal kahramanı genç kadın gerilla Jîn örgütten ayrılır ve tek başına bir yolculuğa çıkar. Ayrılış sebebi önemsizdir; bununla ilgili bir açıklama masalın zaman-mekanında mevcut değildir. Masallar arka plan açıklaması vermezler; "evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, bir zamanlar" ile başlar, karakteri tam da hikâyede (vizörde) belirdiği andan itibaren görürler. Jîn de öyledir; bir sorudur. Bunu Erdem de söyler. Fakat bu haliyle Jîn figürü masalsı bir anti kahramanlığa, bocalamaya, muğlaklığa ve öngörülmezliğe değil de sanki eksikliğe açılır.

Ovaya tepelerden bakan görkemli bir ormanda gerilla yoldaşlarıyla yaşayan Kürt gerilla Jîn'in, bir akşam vakti örgütten ayrılıp tek başına kendi varoluş yolculuğuna çıktığını görürüz... Gece boyunca engin coğrafyayı adımlayan, hiç durup dinlenmeden yürüyen cesur Jîn silahını sırtından hiç indirmez. Ama kullanmaz da hiç. Jîn, ormanda silahına başvurmak zorunda kalmayacak kadar bilge ve bilgilidir. Doğacıl içgüdülerine yabancılaşmış değildir, doğanın ses ve kıvrımlarına uyar. Hayvanlarla konuşur, doğanın seslerini dinler. Kâh ayaklarını tavana dayayıp kaşla göz arasında uykuya dalan yarasayla birlikte,

kâh dolunay huzurunda, kâh bir ağacın tepesinde uykuya yatar. Jîn'in doğacılığında adalet ve paylaşım vardır; bu doğanın sunduğu kadarıyla yetinmek, fazlasına iştah göstermemek demektir: Azla yetinmek ve adaletli davranmak yüce gönüllülüğü, kuşun bir yumurtasını tekrar yerine bırakmasına nedendir. Çoban'ın ekmeğinin tamamını azık etmek varken kendine, yarısını almak da öyledir.[12] Jîn bir doğa meyvesi ile veya bir iki ısırık ekmekle doyar.

Jîn'in doğanın kucağındaki bu erdeme benzer bilgisi ve gücü, gerilla tedrisatından geçmesiyle mi alakalıdır, yoksa bu gerilla kimliğinden ziyade kadınlığından kaynaklanan bir deneyim midir? Yoksa çocukluğun filizi midir onu doğaya ekleyen? Daha çok ikincisi gibi görünür; doğa kadın eşleştirmesi devrede gibidir. Doğa kadın (jin) gerçektir, çocuk kadın gerilla bir imge, Kürt kadın gerilla ise gerçeklik... Bununla bağlantılı olarak somut gerçeklik göndermeleri masalın bedeninden birçok noktada dikkatle ayıklanmış gibidir. Bu konuya Jîn'in gerillalığının köklerini sorgularken tekrar geri döneceğiz.

Doğanın dışından coğrafyaya saçılan bombalar ve mermiler, Jîn'i ve ormanın diğer canlılarını aynı ürkek ve seri adımlarla kaçmaya, ağaçlara tırmanıp mağaralara saklanmaya sevkeder. Gerilla Jîn ve doğanın diğer canlıları, kertenkele, geyik, ayı, yılan, Ali devesi[13], birbirlerinin nefeslerini tutup bırakarak, birbirlerinin gözlerinin içine bakarak aynı çıplak ve dehşetli savaşa tanıklık ederler. Dingin ve ihtişamlı güzellikteki bedeniyle doğa, saldırılarla birlikte evrensel bir delik deşik edilmeye ve çınlamaya dönüşür. "Aslında her şey herkesin başına aynı şekilde geliyor"dur[14]; savaşın yıkımı ormanda Jîn'in ve bütün canlıların üstüne aynı anda çöküyordur. Doğa dışından gelen bir afet gibidir savaş; doğa onu "doğal afet" gibi yaşayamaz, hep can acısıyla yadırgar. Bu arada saldıranlar çok nadiren imgeye gelir, görünür olur. Sadece bir defa askeri arabalar görürüz ormanın içinde ve helikopter sesleri duyarız.

Jîn ormandan ovaya doğru yol alır. Onun için ormandan ovaya geçiş kes-

[12] Emek Erez "azla yetinmenin" kadınlığı tanımlamada da kullanıldığını ifade eder. Azla yetinen kadın bedeninin arzusu sürekli perhiz ve denetim altındadır (Emek Erez, "Reha Erdem'den *Jîn*: Bir Kadın Bedeninde Öldürülen Yaşam" http://heyula.net/Haber/Oku/reha-erdem-den-jn-bir-kadin-bedeninde-oldurulen-yasam-214#.Up3x4yeUm1w/ Erişim tarihi: 13 Aralık 2013).

[13] Peygamber devesi de denir.

[14] Reha Erdem'in *Kosmos*'daki karakteri Battal'a ait bir cümle.

kindir; doğadan kültüre, dişillikten erillik alanına geçiştir bu.[15] Film bu ikilikler arasındaki geçitleri işaretler ama hiçbirini geçişe izin verir şekilde tanımlamaz; bütün ikilikler sınır çizer. Kadınlığın doğadan gelen bilge gücünü içgüdüsel olarak bilen Jîn, ormandan ovaya ulaştığında doğacıl içgüdülerinin ve keskin duyargalarının kılavuzluğunu kaybediverir. Hayat onun için ormandakinden çok daha zordur. Artık tehlikeyi kulakları ile duyamaz, gözleri ile göremez, burnuyla koklayamaz. Ovanın dili de, grameri de farklıdır. Oradaki erkekler doğa parçası Jîn için bütünen tekinsizdir. "Abi" der onlara Jîn; otobüs firmasındaki adama ve çapa işindeki kâhyaya. Onların niyetlerini ve masaldaki kurtlarınkine benzeyen akıllarını bir defada anlayamaz. Beklenmedik bir sözle ve hamleyle saldırırlar. Genç gerilla karşılaştığı çobanın, otobüs firmasında çalışan adamın, çapa işçilerinin işvereni ve karakoldaki itirafçının saldırısına uğrar; ilginç bir şekilde bunların tamamı bölgenin yerlisi erkeklerdir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Aynı doğrultuda, coğrafya kitabını okurken hecelemesi de Jîn'in okumayı bilmemesinden değildir basitçe. Ormandan ovaya, doğadan kültüre/dile, üstünde yürüdüğü topraktan kartografik bir düzenleme olarak ulus-devlete geçişin varoluşsal kekelemesidir filmdeki heceleme: Ne-re-de-y-ya-şı-yorum-Tür-ki-ye-nin-ne-re-sin-de-ya-şı-yor-su-nuz? Fakat Jîn, üstelik kadın ve Kürt bir gerilla olarak, kurulan ikiliklerin geçişleri konusunda bu denli b/ilgisiz olabilir mi? Gerilla formasyonu hangi bilgileri içerir? Geçit yollarını tek tek sınadıktan sonra, umutsuzca ormana geri döndüğünde Jîn coğrafya kitabını kucağına bastırır ve ağlar. Jîn'in kekelemesi filmin geçişleri serbest bırakmamasındandır. Filmin topografyası gerçeklikteki Kürdistan'a veya Kandil'e gönderme yapmaktan masal yoluyla nasıl kurtarılmışsa, Jîn'in gerilla kadın ve Kürt olma bilinci ve gerçekliği ile arasındaki bağlantı da masalsılığa kurban edilmiştir: Jîn, bir gerilla olmaktan ziyade "kırmızı başlıklı bir kız"dır. Hem kadınlığı eksiklidir hem de gerillalığı. Masalın da gerçekliği eksiktir şüphesiz, bunu talep etmek hakkından halihazırda men edilmiş olsak da.

[15] Ovadaki eril şiddet yönetmenin arzu ettiği masal bütünlüğünü de parçalar. Çünkü ovanın gerçeği yönetmeni zaruri olarak uzak durmak istediği gerçekliğe yaklaştırır. Filmin izleği ve eril şiddet ile doğa arasındaki gerilim konusunda bakınız, Çağla Karabağ, "*Jîn*, Yaşam, Tutsaklık...", *Amargi*, Kış 2013, s. 31, ss. 114–117.

## Jîn: Kadın

Peki Jîn'in kadınlığı filmde karşımıza nasıl çıkar? Ormandaki Jîn kamuflajıyla bir gerilladır ve bir Kürt'tür. Kadınlığı gerillalığıyla örtük olduğundandır, kamuflaj içindeyken çoban ona ilişmeyi aklına bile getiremez. Öte yandan, kamuflaja eklenen kırmızı örtü ise aksine onu kadınlaştıran ve ormanı gözetleyen askerlerin gözünde tehlikeye çok daha açık hale getiren bir simgedir. Kırmızı başörtüsüyle Jîn açık araziye düşüvermiş bir kural ihlali gibidir. Yönetmen, Jîn'i bu denli saldırıya açık şekilde imgeleştirmeyi, gerilla kıyafetine bütünüyle uyumsuz olan "kırmızı" rengini eklemek gibi bir tutarsızlığı göze almak pahasına sağlamıştır.

Kamuflajdan sıyrıldığında Jîn'den geriye kalan beden kadınlıktan ziyade çocukluğa yakındır: Erdem Jîn'de bir kadın görmez; onu kamuflajı içinde gerillaya, sivil kıyafetler içinde ise bir kız çocuğuna gömer. Bedeninin arzu sesi, cinselliğin kadın bedene eklediği bilme, eyleme ve taşma hali henüz görünüşe gelmemiştir... Diğer bir deyişle kadınlık Jîn'in bedeninde henüz belirmiş değildir. Erdem'in şimdiye kadarki kadın figürleri ile birlikte düşünürsek, film hikâyelerinin şefkatinde sarmalanan Yekta, Hayat ve Jîn'in ortaklığının şu olması ilginçtir: Her üçü de masumiyet halesiyle yuvarlanırlar eril ovaya. Erdem kendi kollayıcı sevgisiyle gözler, gözetir, şefkatle sarıp sarmalar onları. Fakat öte yandan, her nasıl olursa olur, onları kurtların, nam-ı diğer erkeklerin önüne önüne savurur. Problem onları savurmasında mıdır yoksa savunmasız bırakmasında mı? Daha çok ikincisi doğru gibi...

Filmde "önce kadın, sonra Kürt"[16] olan Jîn'e dönük saldırıların tamamının, erkekte bedenleşmiş cinsel arzunun saldırısı olarak örneklenmesi, erkeği hem (milliyetçilikle, militerlikle) "giyinik" hem de cinselliğiyle "çıplak" şekilde çepeçevre olumsuz bir imge olarak "yakalamaya" yarar. Ortaya çıkan, erkeklikte kristalleşmiş saf şiddettir. Erdem filmde ana temalardan biri olarak erkek şiddetini öne çıkarmak yoluyla, özgürlüğün ve barışın toplumsallaşmasının bir kadın için ne denli büyük bir dilek olduğunu en veciz şekilde ortaya koymuş olur: Jîn barışı diler, silahını ormana gömer. Fakat ovada, hem kadın olarak hem de Kürt gerilla olarak onun bedenini delip geçen bir savaş hüküm sür-

[16] Erdem'in hemen bütün röportajlarında dillendirdiği kendi ifadesi.



mektedir; ovada barış yoktur.

Erkekte (askerde, babada, ağabeyde vs.) bedenleşmiş erilliğin bu şekilde açık olumsuzlamanın konusu olması, filmdeki erillik eleştirisini güçlendirir. Erkeklerin cinselliğinin şiddeti, çocuk sınırındaki Jîn'in masumiyet tonuyla daha da keskinleşir; gerçekliğin ayıbından kaçınmaya çalışan yönetmenin uğraşı sonunda ortaya çıkan pornografiden uzaklaşmış trajedidir. Fakat öte yandan, yönetmen eril şiddeti serimlemekteki kararlılığını, Jîn'i yitirmek pahasına sağlamaktadır. Jîn'in erkeğin bakışında değil, kendinde beliren kadınlığından ve gerillalığından kaynaklanan "özneliğini" erkek arzusunun arpacığından geçirmekte, onu erkeğin bakışında tanımlanan "nesne" konumunda kıstırmaktadır. Masal kahramanı bir gerilla kadın için bu tanım kulağa yanlış, hatta trajik gelmektedir.

Ovaya ulaştığında Jîn birkaç parça kıyafet ve yiyecek bulmak üzere bir eve girer. Orada, masada Leyla'nın vesikalığını görür. Fotoğraf Hayat stüdyosunda çekilmiştir. Jîn'in fotoğrafa bakışı bize, belli belirsiz bir arzu olarak, Leyla'dan sızan ihtimal bir hayatın imgesini aktarır. Jîn, Leyla adını kullanmaya karar verdiği andan itibaren anonim, isimsiz kırmızı başlıklı kız olmaktan kurtulur, belirgin, kabul edilebilir bir isme ve ödünç bir hikâyeye kavuşur; fakat o hikâyenin içinde çok barınamayacaktır. Jîn Leyla değildir; bu Jîn'in kendisini olmadığı şeyden, eksiğinden kurma arzusunu düşündürür. Jîn Leyla'dan aldı-

ğı elbiselerin hepsini üst üste giyer. Jîn'in özlemi Leyla'nın hayatı mıdır acaba, diye şüphe edilir.

Jîn, Leyla'nın hayatından kendine bir avuç bozuk para, birkaç parça kıyafet, bir de coğrafya kitabı alır. Kıyafetler arasında bilekleri dantelli siyah bir tayt vardır. O tayt filmin son karesinde tekrar karşımıza çıkacaktır. O evden bir şey daha alır Jîn. Leyla'nın ninesinin derdine çare olmanın kodlarına sahip olmasa da, o kapıdan "hasta ninesinin ziyaretine gitmek" hikâyesini de cebine katmış olarak ayrılır. Onun yolculuğu, kırmızı başlıklı kızda olduğu gibi ormana doğru değildir tabi. Ovaya dönmüştür yüzünü Jîn; nam-ı diğer Leyla...

Leyla'nın evinden aldığı coğrafya kitabının arasındaki "Leyla'ya en içten..." sevgilerle verilmiş genç bir erkeğin fotoğrafını ise daha sonra görürüz. Bir dilektir o fotoğraf; Jîn'in bir potansiyel olarak beklemeye çekilmiş uysal arzusu fotoğrafa kısa bir süre takılan gözlerinde yakalanır. Biz o sırada gözleri değil fotoğrafı görürüz; uyanmamış cinsel saflığın kir tutmazlığı... Jîn'in genç kadınlığına dönük ikinci ölü gönderme, yaralarını iyi ettiği askerin sözlerindedir: "Bir gün inşallah bir yerde karşılaşırız. Çay bahçesinde mesela... Adını diyeydin bari." Bu çekingen sevgi daveti, sessizliğe bırakılan bir ses olur; ancak bir ironi doğurur, fazlasını değil... Olsun, Jîn yine de gerçek adını haykırır askerin ardından; "Adım, Jîn!". Gerçek adını filmde sadece iki kişiye söyler; biri Zivan'dır, diğeri de yaralı asker...

En vahşi doğa canlılarıyla muhabbeti olan Jîn, ovadaki ve karakoldaki erkeklerin saldırısı karşısında doğa canlıları kadar saf, ürkek ve yırtıcıdır. Erkeklerin cinsel saldırılarına karşı mücadelesi güçlü bir meydan okuma hamlesinden ziyade, çocuksu bir varlık yokluk çırpınışına benzer. Jîn'in ormandayken doğanın diline dönük bilgisi ve silahı vardır, ovada ise korunaksızdır: Masal filmi yazık ki ona yeni masalsı silahlar da bahşetmez... Haliyle Jîn'in işi masal perilerinin mesaisine kalır; Erdem Jîn'i en zor durumlardan masalsılık grameri yoluyla kurtarır. Örneğin mağara'daki ayı ile aralarında doğan beklenmedik yoldaşlık ancak masallarda olur. Karakoldan sağ salim çıkması bir mucizedir; masal buna izin verir.[17] Otobüs parasını biriktirmek için gereken para Zivan'ın

[17] "Reha Erdem: Jîn'in tarafındayım: Röportaj", Güney Yıldız, 13 Mart 2013, http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/03/130307_reha_erdem_guney.shtml, Erişim Tarihi: 12 Aralık 2013.

ona el uzatması, sahip çıkmasıyla mümkün olur. Böyle olunca izleyicinin masaldan beklentileri de artar; onu tehlikelerden ve hatta ölümlerden çekip alan yönetmen, Zivan'ın eliyle birleştirdiğindeki güce de ve hatta otobüsteki küçük kız çocuğuna da mucizemsi bir itibar verseydi. Onu ormanın kucağında yalnız, ovanın kurtlar sofrasında çaresiz bırakmak yerine örneğin başka kadınlarla buluşturabilseydi. Çünkü "kadınlar birbirlerine bulaştıkça" güç kazanırlar.[18] Filme bakılırsa Jîn hariç tutulmuştur kadınlarla güçlenmekten. Kadının eril, militer ve milliyetçi devlet şiddetinde en az iki defa ezilmekte olduğunu gösterirken, gerçekliğe en yakın cümlesini kurar film; ama o gerçekliği aşacak bir masal gerçeği ya da hayal sunmaz. Gerçekliğin "ayıp"ından kaçınan masal anlatısı, neden kaçmak yerine kurtulmak denklemini aklına düşürmedi acaba? Olabilirdi: Jîn'i her adımda güçten düşürerek değil de, aksine güçlendirerek aşabilirdi o ayıbı...

Erdem "ben Jîn'e güveniyorum" derken, Jîn'in Kürt gerillası cesaretine ve bilgisine mi, mücadele ruhgörüsüne mi, dantelli tayt ile detay kazanmış ve çerçevelenmiş körpe kadınlığına mı güvenir? "Örgütsel ilişkilerle de devam edebilir, oje de sürebilir. Benim ona güvenim sonsuz!",[19] diyen Erdem için kadın kimdir? Filmin tanımlarının kavramsal arka planını didikleyen bu soru önemlidir. Erdem'e göre Jîn'in kadınlığı aynı anda hem doğanın yatağında bitivermiş bir dinginlikle ve dantelin çağrıştırdığı narinlikle, hem de eril arzunun bıçak kadar keskin arzusuyla tanımlanır. Böylelikle doğa-kadın-orman, kültür-erkek-ova kavramlar kompartımanı itirazsızca bir kez daha üretilmiş olur; bu masal açısından bakarsak anlaşılabilir, hayal açısından bakarsak itirazla karşılanabilirdir. Söylediğimiz gibi masal ile hayal her zaman iyi anlaşmazlar.

Erdem, Jîn'i çok sever ve ona güvenir fakat bu ona yol sormayı, onun aklının ve duygusunun peşinden gitmeyi, sırtını Jîn'e yaslamayı göze alan bir güvene benzemez bu. Jîn uzaktan kollanması gereken bir kırmızı başlıklı kızdır. Erdem'in Jîn'e güveni ise domestik bir güvendir; onaylayıcı bir baba şefkatin-

[18] Fatma Sancar, "Sinemada 'Kadın Filmleri' İçinde 'Özne Kadın'", http://sosyalistfeministkolektif.org/35-haberler/haberler/684-sinemada-kad-n-filmleri-icinde-oezne-kad-n.html, Erişim tarihi: 14 Aralık 2013.

[19] "Reha Erdem'le 'Jin' üzerine: Algı Kapıları: Röportaj", Yiğit Atılgan, Ayşegül Oğuz, *Bir artı Bir*, Nisan 2013, sayı 21, ss. 30-33.

de tını kazanır adeta. Yönetmen, sıklıkla hayranlık ve tarafgirlik bildirdiği kadınlara doğru atmak istediği cesaret adımını gerisin geri içeri atar. Anlatının masal tuzaklarını tek tek kuran film boyunca, Jîn de üzerine düşeni yapar: Masumdur ve uysaldır, yönetmenin tanımladığı "masum ve vahşi doğa" olarak kadınlık sınırını hiçbir zaman çiğnemez. Nitekim bir kahraman da değildir Jîn. Onun bir kahraman olarak görülmemesi, azla yetinen ve had konusunda ölçülülükle övülen kadınlığa dair bir vurgu mudur acaba, diye sormadan edemeyiz. Kahramanların her zaman erillikle ve silah fetişizmiyle kurulduğunu söyler Erdem.[20] Fakat Jîn'den kendi yaşam serüveninin kahramanı olmasını esirgemek, onu erilliğin erki nedeniyle barıştan uzak ovada silahsız bırakmak da masalsı bir haksızlık gibi çalınır kulağa... Jîn'in bedeninde, bilincinde kadınlık ve kendi hikâyesinin kahramanı olma kudreti belirmiş olsaydı, bir soru olarak gerilla Jîn masalın ve hayalin düğümlerini Erdem'in elinden alır ve hikâyenin başka başka yerlerine serperdi.

## Jîn: Kürt Gerilla

Jîn'in kadınlığı gibi, Kürt ve gerilla kimliğinin tanımsal bileşenleri de oldukça muğlâktır. Öncelikle gerilla Jîn'i filmin başında görür, sivil kıyafetlere geçtiği andan itibaren yitiririz. Daha sonra karşımıza karakolda, ağır yaralı yoldaşını askerlerin elinden öldürmek yoluyla kurtarırken hatırlarız Jîn'in gerillalığını. Bir de tekrar ormana döndüğünde gerilla yoldaşlarına ıslıkla ses vermek isteyip vazgeçişinde... Sadece hatırlarız; hatırlamak onun gerilla kimliğini ve örgüt bağını olgusallaştırmaya yetmez.[21] Bu filmin sonunda, Jîn'in kamuflajını tekrar sırtına geçirmesine kadar sürer.

Jîn'in kimliğinin belirsizliği dil kullanımında da devam eder. Kürt kadın gerilla Jîn'in masaldaki dili ne kuşdiline ne de başka bir fantastik masal diline

[20] "Masallar İçinde bir 'Kürt Sorunu': Röportaj", Eyüp Tatlıpınar, *Akşam*, 16 Mart 2013.

[21] Erdem bir röportajında şunları söyler: "Berlin'deki gösterimin ardından, hayatının uzun dönemini dağlarda geçirmiş bir izleyici, "Ben kendimi bu filmde göremedim" demişti ben de "Yoksun" diye yanıtlamıştım bu soruyu. Çünkü burada örgüt çerçeve dışı kalıyor." ("Reha Erdem: Jîn'in tarafındayım: Röportaj", Güney Yıldız, 13 Mart 2013, http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/03/130307_reha_erdem_guney.shtml, Erişim Tarihi: 12 Aralık 2013.)
Bu aslında ilginç bir diyalogdur. Savaşın kötülüğüne dair, barışı ve kadını savunan evrensel bir masal anlatısını öne çıkaran film, o evrenselliğin içine gerçek bir gerilla kadını dahil edemez. Gerekçe ise örgütün filmin dışında kalmasıdır. Oysa Jîn'in hayatında bir örgüt vardır; karakolda öldürdüğü gerilla örgüt ile gönül bağının açık ifadesidir.

öykünür. Genellikle Türkçe'dir konuştuğu dil. Ormandan aşağıya indiği, dağın eteklerine ulaştığında karşılaştığı ilk kişi olan çoban ile Türkçe konuşması şaşırtıcıdır. Girdiği evdeki yaşlı kadınla da yine Türkçe konuşur. Peki, hangi durumlarda Kürtçe konuşur Jîn? Hayvanlarla, annesiyle, bir de Zivan ve otobüsteki küçük kız çocuğu ile Kürtçe konuşur. Bunlar dışında herkesle Türkçe iletişim kurar. Karakolda, asker karşısında ise konuşmayı reddederek direnmeyi tercih etmek ister. Askerlerin tarafına geçmiş Kürt aracı ile konuştuğu Kürtçe mecburiyettendir, istisnaidir. Jîn'in gittikçe yalnızlaşma sinyali bu istisna yoluyla kendi anadilinin içine kadar sızmıştır. İki dil arasındaki ayrışmaya dikkat yönelttiğimizde, Jîn'in Kürtçe'yi sadece güvendiği kişilerle konuştuğunu söylememiz mümkündür. Bu bağlamda yönetmenin Kürtçeyi filme özel bir dikkatle yerleştirdiğini, onu anadil/doğadil gibi bir anlayış etrafında kurguladığını düşünebiliriz. Şu durumda, gerilla Jîn'in anadili Kürtçe, politik bir talebe doğru açılmaz, aksine filmdeki masalsı doğaya (Jîn'in kadınlığına, doğadiline) kapanır. Bir Kürt gerillanın özgürlük mücadelesinin en temel konularından biri olan anadil hakkının filmde kendine yer yurt yapamaması, gizli ve gizemli bir masal diline sıkışması da yine aynı şeyi akla getirir; burada masal ile hayal arasında bir geçişsizlik vardır: Barışın hayali değil savaşın masalıdır filmde anlatılan.

Jîn hangi toprak üzerine basmaktadır ayaklarını? Ormanın bittiği yerde ova başlar; sınırın kendisi bir ihlal sireni gibi gürültü çıkarır. Masalın bahşettiği topraklarda kendine vurgu yapan sınır, Jîn'in kendilik vurgusunu eksiltir. Anadili ile birlikte, üzerinde yürüdüğü yurdu da belirsizdir. Ovadaki kısa yolculuğu boyunca Jîn bir kez "teröristlere" karşı uyarılır, bir kez de "terörist ağızlarını bırakması" konusunda gözdağı ile karşılaşır. Karakolda "Teröristsin deseydim şimdi ne haldeydin", diyen PKK itirafçısının ağzında ise aynı sözcük tehdit olarak yer bulur. Jîn'in ormandan ovaya iner inmez ayaklarının önünde açılan coğrafya "sakat"tır: Buralarda eşkıya olur, tuzak olur... Anlaşılan odur ki, ormanın hemen bittiği yerde başlayan bu masal beldesinde gündelik konuşma dili Türkçedir ve gerillaya da hep bir ağızdan "terörist" denmektedir. Zaten Jîn'in kendini savunurken haykırdığı "İtin oğlu, ciğerini deşeyim mi şimdi senin!" ifadesi de yörede tipik bir terörist cümlesi olarak yerleşmiş olsa

gerektir. Burada masalın kendi "gerçeğini" kurduğu bölge imgesi, isteyerek veya istemeyerek, somut "gerçekliğin" düzleminden söylemsel olarak kaçmaya hizmet etmektedir.[22] Filmde, gerilla Jîn'in mücadelesinin köklerini ektiği toprak, dil ve insanlar, egemen siyasi söyleme eklenmek yoluyla hiç edilmektedir adeta. Diğer bir ifadeyle film huzurunda hicapla örtünmek istediği saygıdeğer gerçekliği bizzat yaralar.

**İlginçtir, erkeklerin saldırgan kurtlara dönüştüğü filmde askerlerin hiçbiri kadın olarak taciz etmez Jîn'i. Onlar fena halde kendi "şehitlerinin" hesabı ile meşguldür. "Benim askerlerim ölüyor be", diyerek Jîn'i hiddetle iten askerin nezdinde Jîn, ölüsü akla, duyguya, kitaba, deftere yazılanlardan değildir. Mezar hesabında da yeri işaretlenmeyenlerdendir o.**

Bir de askerler vardır. Filmde Jîn'in masallaştırılmış gerilla özneliğini tanımsal olarak tekinsizliğe uğratan en önemli temsillerden biri olarak karşımıza çıkarlar. Genç gerilla kadın film boyunca beş kere karşılaşır askerlerle. İlk rastlaşma sırasında şansına ağacın tepesinde, korunaklı bir yerdedir. Bir grup asker, tam Jîn'in tırmandığı ağacın altında, su başında dinlenme molası verir. Jîn tırmandığı yerde yüreği ağzında nefesini tutar. Derken askerin biri türkü söylemeye başlar. Jîn tedirgin bir sükûtla dinler askerin ağzından dökülen Neşet Ertaş türküsünü. Türkünün çağrısındaki duyguya davet edilir: "Hep sen mi ağladın, hep sen mi güldün... Ben de gülemedim yalan dünyada". Bir solukluk yumar gözlerini, korkusunu dindirir, içlenir Jîn; orman sesleri saçar... Oysa asker Jîn'in dilinin ve gönlünün türküsü ile hiç karşılaşmamıştır. Filmin başında *Dayê Rojek Tê* türküsünün anneye özlem cümleleri bir mağara ağzında gerilla ateşi etrafında Kürtçe çınlamış, yazık ki dışarı taşamamıştır. Dahası, türkünün barışı dillendiren politik "dilek" cümleleri ise teknik bir eksiltmeyle filmin tamamen dışına itilmiştir[23]; mağara sesleri yutar.

Jîn'in asker ile ikinci karşılaşması otobüstedir. Arama noktasındaki askerlerin "kimlikler lütfen"[24] diyen nezaketi de masalın dileği olarak mı yorumlan-

[22] Aslı Özgen Tuncer, "Yaralıyız ve İyileşmeyi Bekliyoruz", *Altyazı*, Mart 2013, sayı 126, ss. 70-72.

[23] Rêwing Tîgrîs, "Reha Erdem'in Jîn'ine Eleştirel Bir Kürt Bakışı", http://quzzulqurt.blogspot.com/2013/03/reha-erdemin-jinine-elestirel-bir-kurt.html (Erişim tarihi: 10 Aralık 2013).

[24] Doğa kimlik sormaz, ancak ova sorar (Emek Erez, "Reha Erdem'den "Jîn": Bir Kadın Bede-

malıdır? Bu soruda şimdilik fazla oyalanmayalım. Mersin'e giden otobüsün bilet parasını canını dişine takarak, kadınların yaptığı çapa işi yerine erkeklerin yaptığı taş taşıma işinde çalışarak kazanır Jîn. Bütün badireleri atlatır, biletini alır ve otobüse biner. Fakat ovanın tuzakları bitmemiştir; otobüs arama noktasında durdurulur. Birinci otobüs aramasında Zivan sayesinde kurtulan Jîn ikinci aramada ne yazık ki askerden kendini kurtaramayacaktır. Askerler bu defa Jîn'in hasta ninesine gitmesi "masalına" itibar etmezler. Jîn kendini karakoldaki bezgin bir komutanın karşısında bulur; bu onun askerlerle dördüncü karşılaşmasıdır. Karakol komutanı ona "kızım" diye hitap eder, arada övgü mü yoksa taciz mi belli olmayan bir sözle Jîn'in gözlerinin "çok akıllı" baktığını söyler. İlginçtir, erkeklerin saldırgan kurtlara dönüştüğü filmde askerlerin hiçbiri kadın olarak taciz etmez Jîn'i. Onlar fena halde kendi "şehitlerinin" hesabı ile meşguldür. "Benim askerlerim ölüyor be", diyerek Jîn'i hiddetle iten askerin nezdinde Jîn, ölüsü akla, duyguya, kitaba, deftere yazılanlardan değildir. Mezar hesabında da yeri işaretlenmeyenlerdendir o.

Gerilla Jîn ile askerlerin karşılaşma anları temiz ve masalsıdır. Askerlerin genel olarak nazik olduğunu, hiçbirinin Jîn'e doğrudan cinsel saldırıda bulunmadığını ve açıkça kötü davranmadığını söyledik. Bu bilgiye ek olarak, filmdeki temsilde Jîn'e saldıran veya tacizde bulunan erkeklerin, karakoldaki tercüman dahil tamamının bölgenin yerlisi olduğu ifade edilmeli. Her ne kadar film masalda Kürt yerleşimi tanımlamasa da ve bölgenin yerlileri Kürtçe konuşmasa da, filmde bir içeridekiler dışarıdakiler denklemi işlemekte gibidir. Dışarıdan gelen askerler ve içerideki erkekler vardır filmde. Jîn'e saldırmayan az sayıdaki erkek arasında askerler ve bir de gerçek Leyla'nın babası olan kamyon şoförü vardır. Şoförün bölgeye dışarıdan gelmiş gibi bir hali vardır.[25] İçerideki erkekler (Kürtler) ise her yanı kaplayan keskin arzularıyla baş belasıdır. Buradaki eleştiriye baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Bir masal anlatısını gerçeklik üzerine oturmak zorunda değildir. Fakat filmik anlatı, "gerçekliği", yaratmak istediği "gerçek" adına bozduğu her hamlesinde "temsil eşitsizliği"

ninde Öldürülen Yaşam" http://heyula.net/Haber/Oku/reha-erdemden-jn-bir-kadin-bedeninde-oldurulen-yasam-214#.Up3x4yeUm1w, Erişim tarihi: 13 Aralık 2013).

[25] Jîn dağdan indiğinde ilk Leyla'nın evine gelir. Oradaki nine bölge şivesinin dışında bir şive ile konuşur. Kızının adının Leyla olduğunu söyleyen kamyon şoförünün o evin babası olduğu ve ailenin Kürt olmadığı ihtimal olarak akla gelebilir.

hatta "temsil saldırısı" yaratmakla eleştirildiğinde, kaçacağı yerin masal dünyası olamayacağı da açıktır.

Jîn'in başka bir hayata doğru açılma ümitlerini bütünüyle tüketen ve onu ormana sıkıştıran asıl ara karşılaşmayı ise asker ile karşılaşma kategorisi içinde değerlendirmek zor. Adım adım yaklaşır o kritik karşılaşma. Karakoldan salıverildiğinde nefesi tükenene kadar kaçar Jîn, peşindeki adamdan kurtulur. Bir de dönüp ardına bakar ki bir arpa boyu yol kaçmış, vara vara yine aynı yolun kıyısına varmıştır. Başını koyup nefeslenir, düşünür... Bir kaplumbağa geçer yoldan. Kaplumbağa yolunu yönünü seçebilir, Jîn seçemezdir. Karşıdan karşıya geçen kaplumbağayı izler... Yolun bir o yanından bir de bu yanından geçen iki arabaya el kaldırır. Durmazlar. En son gelen Beyaz Toros ise işaret beklemeksizin, kendiliğinden durur. İçinden telsiz sesleri gelen arabadaki adamlar ayaklarına gelmiş bir tavşanı avlar edasındadırlar: Bittin sen. Arabanın penceresinden bir el Jîn'i çağırır; hem erkek olarak hem de özellikle 1990'ların bölgedeki ölüm makinesi JİTEM olarak. Beyaz Toros'ta simgeleşen karşılaşma ile birlikte masalın matematiği kapanır: Jîn, hem kadın, hem gerilla ve hem de hayat olarak köşeye sıkışmıştır. Ormana doğru kaçar. Bu son kaçıştır. Bir daha ne ormandan çıkışın yolunu aralayabilir ne de gerilla yoldaşlarının yanına dönebilir Jîn.

Jîn'in asker ile beşinci ve en son karşılaşması ormana geri döndükten sonraki büyük saldırının hemen devamında olur. Seri adımlarla bir mağaraya atar Jîn kendini, canını zor kurtarır. Fakat asker ile gerilla arasındaki o çatışmada bir asker yaralanmıştır. Onu etraftaki gerillalardan önce fark eden Jîn, askerin koca yaralı cüssesini sürükleye sürükleye kendi sığındığı mağaraya taşır. Jîn, bir şifacıdır, yaşamdan taraftır: Askerin yarasını sarar. Her zaman asıl en zor olan öldürmektir aslında.[26] Hatırlanırsa, şifacı Jîn o en zor ve acı sınavla karakoldayken sınanmıştır. Orada, çatışma sonucu getirilen ağır yaralı gerillayı, diğer gerilla yoldaşlarının yaşamını korumak adına, çıplak çocuk elleriyle öldürmek zorunda kalmıştır. Bu an şifacı Jîn'in gerilla kimliği ve yoldaşları ile maneviyat bağını hatırlatan, çocuk cüssesinin taşıyabileceği sorumluluğu

[26] "Reha Erdem: Jîn benim umudum", Röportaj, Büşra Sönmezışık, 23 Mart 2013, bakınız, http://yenisafak.com.tr/pazar-haber/reha-erdem-j%C3%AEn-benim-umudum-04.03.2011-502977?-ref=manset-3.1, Erişim tarihi: 14 Aralık 2013.

gösteren en dramatik sahnelerdendir.

Jîn ile yaralı asker arasındaki kırık dökük sohbetin konusu "baba" olur. Filmlerinde sıklıkla erkekliği mesele eden Erdem'in *Beş Vakit* filminde babasının ölmesini arzulayan bir oğlan çocuğu varken, bu filmde acı doğrudan babanın kaybı üzerinden anlatılır. Hem Jîn hem de yaralı asker babasını kaybetmiştir. "Toprakları bol olsun." Jîn senelere yayılan acısını tam bu temenninin devamında söze vurur: "Ne toprağı be! Mezarı bile yok!" Arka plan bilgisi vermez masallar demiştik ama burada Jîn'in gerillalığının sebebi de duyurulmuş olur masalın dinleyenlerine: Jîn, "babası" daha kendisi iki yaşındayken üstelik de silahsızken götürülüp öldürüldüğü için gerilla olmuştur... Bir kadın gerillayı gerekçelendirebilmemiz adına anlatılan bu hikâye aklımızdaki başka soruların alevini söndüremese de bizi ikna eder. Acı ise söz konusu olan fazlasını sormak da ayıptır zaten... Fazlasını sormayız; fazlası vardır eksiği yoktur, deriz içimizden. Jîn ve yaralı asker, ölmüş babalarını anar, uzaklardaki anneleriyle son bir kez telefonda konuşurlar, yolları ayrılmadan az önce. Bu zorunlu karşılaşmada onlar artık savaşın dışına doğru atmak isterler adımlarını ama zordur. Ormanın bedenini parçalayan saldırılar hiç durmaz.

Asker gittikten sonra bastıran yoğun bombalı saldırı Jîn'i subaşında soluklanırken yakalar. Onun can havliyle kaçtığını, çaresizce ve hayvanlara benzer bir çeviklikle bir ağaca tırmandığını görürüz. Ağaçta yara alan bedeni aşağıya, ırmağın kenarındaki kayalığın üstüne düşer. Filmin son sahnesidir bu. Jîn'in doğadaki yoldaşları geyik, ayı, vaşak, katır, hepsi son an dileği gibi başına toplanırlar Jîn'in. Bu son anın dileği "hayat"tır elbette, fakat yoldaş hayvanların töreni ölümü akla düşürür.

Jîn bir gerilla kadın gibi değil, dişi bir doğa canlısı, vahşi bir hayvan gibi yaralanmıştır. Bedeni kasılmaktadır. Kırpışan gözleriyle dosdoğru kameraya bakar. Jîn'in gözünde *Kosmos* filminde, mezbahaya götürülen ineklerin bakışlarındaki acı sezgisi vardır; felaketi tanımaktan ziyade sezen o bakışlar kültüre değil doğaya aittir. İnsanın kötülüğünün en masum tanıkları olan o bakışlar korkmaz, suçlamaz, acı çekmez...

Canlının her türlü ölümü tattığı dünyada[27], hayat Jîn'in geçirgen bedenin-

[27] Türkiye İnsan Hakları Vakfı, 9 Mart - 22 Nisan 2011 tarihleri arasında, "Ateşin Düştüğü Yer"

den bize doğru son bir bakış atar. Söylediğimiz gibi, aklımıza yapışan doğacıl, arkaik bir bakıştır bu. Biz de bakarız. Kamera bakışımızı yaralı Jîn'in ayağına yöneltirken küçük bir de tuzak kurmuş, sızan kan ile birlikte filmin ortalarında ilk kez gördüğümüz dantelli taytı son bakışımıza değdirivermiştir; Jîn'de bir kadın yaralandı, demiştir böylelikle film. Son bir patlama sesiyle koparız Jîn'in gerçeğinden; içimizde bilmediğimiz bir dünyanın yas hazırlığıyla...

## Jîn: Dilek

Reha Erdem, bu film ile ilgili bütün röportajlarından da takip edilebilmektedir ki, gerçeklikte yaşanan acıyı mizansenleştirmenin yol açacağı ayıptan uzak durmak ister. Ülkede yaşanan savaşın "gerçeğine değerken", bu acıya fazladan "bir ekleme yaparsam utancını" taşımak istemez.[28] Bunun için çok haklı kaygıları vardır şüphesiz. Sonuç olarak gerçeği, gerçekçilik illüzyonuna ve mizansenine düşmeden anlatmanın çaresini masalda bulur.

Gerçeğin filmini yapmaya dönük bu incelikli kaygısının ödülünü yönetmen bir röportajında kendi kendine teslim eder: "Benim filmlerimde hiçbir şey hiçbir şeyi temsil etmiyor, her şey kendisi"[29], der. Aslında imge ve gerçeğe dair alevli bir tartışmanın kapısını araladığı bu cümle ile birlikte yönetmen kendisini temsili atlatmış varsayar. Kendi gerçeğine referans veren bir masal anlatı üzerinden, gerçeğin, barışın, jinin (ve masum olan her şeyin) tarafında olmanın söylemsel topografyasını da zapt etmiş olur. Oysaki gerçek iddiasını bir yana bırakırsak, en azından masala kapanan dilek bilmelidir: Bu filmi eleştirenler de aynı dileğin peşindedir.

Filmin dileğine geçelim. Yönetmen *Jîn*'de anlattığı masala hem gerçeği, hem de (figür ve hayal olarak) dileklerini saklamak ister. Fakat masal dilekleri saklayabilmiş olsa da koruyamamış gibidir. Sonu kötü biten bir masaldır Jîn. Gerçekliğin fenomenal imgelerine gönül indirmeyen masalın, kendi

adlı bir sergi düzenlemiştir. Bu sergide Nurcan Gündoğan'ın "Canlı Her Ölümü Tadacaktır" başlıklı bir fotoğraf çalışması yer almıştır. Kurandaki "Her canlı ölümü tadacaktır" ayeti üzerinden hareket eden çalışma, ifadede yaptığı küçük değişiklik yoluyla, büyük bir anlam farklılaşması yaratmakta, işkence, faili meçhul, bombalı saldırı ve savaşlardaki ölümler gibi ağır ve trajik ölümlere gönderme yapmaktadır.

[28] Ulaş Güldiken, 20.03.2013, "Jîn'in Kürtçe Danışmanından Notlar: 'Bir Jîn İçin' 'Unveiled'", http://www.altyazi.net/yazilar/bir-jin-icin-unveiled, Erişim tarihi: 11 Aralık 2012.

[29] "Filmi Ormana Yatırmak", ss. 28–35.

"gerçek"ini kurmak üzere o özene bezene seçtiği masalsı imgeler, üstelik onca dilek gömmüşken anlatıya, nihayette umutsuzluğu dokumuş görünmektedir. Bir dilek filmi olarak izlediğimiz masal bizi şu soruların başına oturtur: Bir dilek bir filmde kaç defa yutulur? Ya da bir filmde kaç dilek birden yutulabilir?

Masal anlatıcısı Jîn'e güvenmekte, filmin içine bir dilek olarak yerleştirmektedir onu. Ne var ki, hayatın sertliğini ve acımasızlığını Jîn'in bedenine yığmıştır. Filmin sonunda masalın kendi dileğini kurtaracak repertuarı tükenmiştir. Mucize kaynaklarını sıfırlayarak biter film. Geriye kala kala karanlığa patlayan bir bomba kalır. Masal Jîn'i kurtaramaz. Jîn insan denilen mahlûkatın kötülüğünün en masum, dil dışı tanığı bir doğa canlısı gibi vurulur. Masal kendi dileğini yutmuş gibidir. Üstelik daha önce de söylediğimiz gibi hem Kürtlüğü, hem gerillalığı ve hem de kadınlığı eksiltilmiş bir figürdür Jîn; o bu yanıyla da yutkunurken yutuluvermiş bir dileğe benzer. Küçük bir kız çocuğudur o. Kendini güçlü görmek isteyen gerillalığı ise bir trajediden fazlası değildir...

Jîn figürünün isyanı esasen doğaya yakın görünür; ovaya/kültüre kafa tutmanın dilini ve kudretini tanımayan türde bir isyankârlıktır bu. Erişkinliğe doğru yol alan bir kadın bedeninde ısrarla "doğacıl" olarak kodlanmış bu isyan, ovada kendine hayat yeşertemez. Ovada bilgisizdir Jîn. Haliyle, masal anlatıcısı Erdem'in Jîn'e güveni de, kendisini onun hayat bilgisine, aklına ve ruhuna yaslayabilmenin güvenine benzemeyecektir. Şefkatli ve domestik bir güvendir onunki. Jîn'den güçlü bir politik figür üretemez ama eksiklikten muğlak bir ahlaki figür mü üretir acaba? Jîn'in bir yanlış yapmayacağına itimadı tam gibidir sanki... Oysaki Kürt, gerilla ve kadın olan Jîn ile Erdem aynı "yanlış" tanımında uzlaşmıyor olabilirler. Nitekim kadınlığa ve gerillalıkta imgeleşen isyana ilişkin en dizginsiz hayaller biraz da bu "yanlış"ın içinde gizlidir. Ve fakat bu masal bu hayalleri taşımak için değildir.

Peki, soruyu tersinden sormak bize bir kapı açar mı acaba? Bir dilek olarak Jîn masal anlatıcısına güvenir mi? Birbirine güvenen iki yoldaş olmanın yolu aynı soruyu karşılıklı olarak, cesaretle sormaktan geçer belki de... Erdem bütün ikiliklerin geçişlerini kapatmış demiştik ya, belki bu soru açar geçişleri...

# ADIM JÎN

ABDURRAHMAN AYDIN*

Gülten'e... Belki duyar da kalmışlığımın sesini, beni bağışlar umuduyla...

Modern sanatın, estetik bir epistemoloji düzeyinde değil de sanatçı, sanat eseri ve seyirci arasındaki ilişki bakımından en önemli sorunlarından biri, sanatçının, nesnesine, son derece tutkulu deneyimini ve dolayısıyla da kendisini dökmesidir. Bu da ya estetik bir yargının olanağının ortadan kalkmasına ya da bu yargıyı vermek için sanatçının kendisinin paranteze alınmasına yol açmaktadır. Bu ikinci durumda da elbette bir başka sorun belirmekte, sanatçının askıya alınmasıyla açılan boşluğa, seyirci yerleşmekte ve estetik yargıyı bu defa bir başka kendilik-dökümü olanaksızlaştırmaktadır. O halde modern sanatın kendi malullüğüyle açığa çıkardığı şey, Kantçı estetiğin epistemolojik sınırlarıdır. Çıkardan bağımsız bir estetik yargı arayışının 'deneyim'i askıya almasının açtığı boşluk, fethedilecek bir yer olarak konumlanır. Bu minvalde, modern sanat değil, fakat onun ideolojisi ve ona dair ideoloji, sanatı şeyleştirir. Şeyleştirilen sanat eseri, Agamben'in mükemmel ifadesiyle, 'ilahi terörünü' uygulayamaz duruma getirilmiştir. Ya da başka bir deyişle, sanat eserine karşı verilen 'terörle mücadele'nin adıdır şeyleştirme. Savaş düzleminde 'terörle mücadelenin' muharip figürleri insan-dışılaştırmaya hizmet edişine benzer bir biçimde, eserle kurulan ilişkinin modernist ve/veya Kantçı bir ilişki olması da eserin yarattığı (hakiki) olağanüstü hale bir son verme, kötü yasaya geri kaçma sonucunu ortaya çıkarır. Bunun sanatçılar üzerindeki etkisi de Romantizme bir geri kaçış biçiminde gerçekleşmektedir.

* Adıyaman Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Sanatın (en azından bir bölük sanatçının) bu türlü bir faşizme verdiği yanıt ya deneyimin gasp edilişine karşı deneyimi sahiplenmek ve çağırmak (örneğin Kafka) ya da insan deneyimini kökten iptal etmek (örneğin Joyce) olmuştur. Böylelikle askıya alınabilecek bir 'deneyim' kalmayınca, modernist yargı arayışının sanat üzerinde bir egemenliği de kalmamıştır. Bu suretle, sanat, insanın 'şimdi ve burada' oluşunun özgün ölçüsünü sunma ve insanın kendi eyleminin anlamını yeniden ele geçirebileceği bir uzamı açma yetisiyle donanmıştır. Önümüzdeki bu ölçü Jîn ve bu uzam Kürdistan dağlarıdır (film Kaz Dağlarında çekilmiş olsa da). Bu bakımdan Reha Erdem, sanatı masalın alanına yaklaştırarak ve tarihi masallaştırarak yüzünü geleceğe dönmektedir; umut vericidir.

'Şimdi ve burada' oluşumuzun ölçüsü, nasıl olur da Kürdistan dağlarındaki bir kadın gerillanın anlatıldığı bir masal olur? Şu ya da bu nedenle, şu ya da bu biçimde, inmeye karar vermiş bir gerilla, çıkmasına neden olan her şey yerli yerinde durduğu için inemiyorsa, şimdiliğimiz ve buradalığımız, isterse Heidegger'den dolanıyor olsun, zan altındadır. Masala dönüştürülen tarih, içinde devindiğimiz kimlikleri zan altında bırakarak, çatlatarak, kimliğin ötesinde duran bir uzamı görünür kıldığında, yüzleştiğimiz ilk şey, bu uzamın bu kadar çorak kalmasındaki kendi sorumluluğumuz olmalıdır. İlk yanılsama, bu çoraklıktan kendi (sözde) iç zenginliğimize kaçış biçiminde belirir. Bu kaçış yaşanırsa kayanın üzerindeki yaralı Jîn ölecektir, kanı elimize bulaşarak.

Daye, delala minî. Anne, benim güzelimsin. Ya bu ses sana ulaşmazsa, göğün bir ucuna başını çarpıp da geri gelirse? Kalkılır işte o vakit, sesin peşine düşer insan. "Kurê min, bese, vegere!" demiyor mu o ses zaten, "yeter çocuğum, artık dön" demiyor mu? Dönmemek insanın anasının bağrına bağdaş kurup oturması anlamına gelmez mi? Gelir ya da gelmez, insan bu eşikteki haliyle insandır. Bir başka eşiğin yanıtı gecikmez: "Hep sen mi ağladın, hep sen mi yandın? Ben de gülemedim yalan dünyada." Ses bir askere ait olmasına rağmen bunu söyleyen elbette devlet değildir. Devlet sanatçısı olmayı reddetmiş, Neşet Ertaş'ın nefesidir bu yankılanan. Eğer bir barış olacaksa, yeri de burasıdır, yüksek devlet makamları değil. Barış, şahinden ihtiyacından fazlasını alamayan Jîn'lerin, mutlu sanıldıkları için utananların, boş yere aldananların

barışı olmak zorundadır. Ama bu 'barış' anına devletin müdahalesi de gecikmez; bu sahnede devlet, ellerinde silah taşıyan askerler olarak değil, telsiz sesi olarak belirir, Jîn dışında herkese yerini hatırlatır. Jîn zaten 'orada' olandır. Gözleriyle değil, kulaklarıyla oradadır, işitendir. İşittiğini seven, işittiğinden korkandır. Kurt ulumaları, koyun çıngırakları, kuş sesleri, insan sesi, silah sesleri, horoz sesleri, kaz sesleri, bir arabanın motor sesi, eşek sesi, kapı sesi, tavuk sesleri, insan sesi: Leyla! (İnsan sesine 'insan sesi' diyebilmemizi sağlayan şey, sesteki bükünler, boğumlardır. İnsan sesini diğer canlıların sesinden yalnızca sesin eklemlenmiş, bölümlenmiş olması dolayısıyla ayırt edebiliriz, yoksa insan sesinin ses olmak bakımından bir özgüllüğü yoktur.) Yaşlı ve hasta kadın, Jîn'e bir ad bahşeder. Bu adla yaşayabilecek midir?

İkinci kez anne!... "Daye cân!" Hemen ardından, hava saldırısı nedeniyle sığınılan kovuk, Yer'in rahmi! Yer Ana'dır. O kovukta karşılaşılan bir Can, bir ayı... Yer Ana'dan doğma öz kardeşimizdir. Ama Jîn kardeşlik söyleminin tehlikelerini tek bir hamleyle savuşturur: "Hoşça kal Yoldaş!" Yoldaşlık ancak eşitler arasında olabilecek bir ilişki biçimidir. Jîn, ayıyı kendisiyle eşit gördüğü için değil, onunla eşit bir ilişki kurduğu için de değil, zaten eşit olduklarının, aynı kovuğa, Yer'e sığınmalarıyla zaten eşit olduklarının bilinciyle davranmıştır. Yaptığı şey, bunu sese, insan sesine dökmektir. Ardından bir başka kovukta, Ana'nın dizi dibinde okunan coğrafya kitabı! "Dünyanın neresinde yaşıyorsunuz?" Hangi çocuk yapmamıştır bunu? O hangi çocuktur ki anasının dizinin dibine kıvrılıp, okulda gördüğü kitaplardan birkaç satır okumamıştır, yüksek sesle? Yine hangi Kürt çocuğu –bu ifade haksızlık olur; "hangi barbar çocuğu?.." diye sormak gerek– 'dünyadaki yerini' şaşırmamıştır, bu kadar yabancısı olduğu adlarla tanırken dünyayı? Her barbar çocuğunun dünyayla ikinci bir tanışması olur ve her barbar çocuk, bu tanışmayı ilk olarak anasına duyurur. Ne kadar saçmadır oysa dünyaya giydirilen enlemli boylamlı matematiksel gömlek! Bu gömlek, dünyaya dokunma olanağımızı elimizden alır, çünkü eşitsizliği inşa etmeye, baki kılmaya yönelmiştir ve Birhan Keskin'in insanın içini delen sözleriyle, "Bir barbar yalnızca eşitine dokunur!"

Bazen öğrenme arzusu, insanı bu ikinci dünyaya doğru iter. İkinci kez çıkar insan anasının karnından, başka bir donla çıkar. Jîn üzerini değiştirmiştir

artık. Hayata karşı silahsızdır. Erkek çobanla ikinci kez karşılaşır. Bu karşılaşma, Jîn'in bütün hayatının en kesif, en yoğun özeti gibidir. Gerilla kıyafetini çıkarmış bir kadın olarak salt bir arzu nesnesine indirgenmiş durumdadır. "Tanımadım bacım, dinim imanım olsun, tanımadım." Jîn'i dağa çıkaran da tam olarak bu tanınma, bilinme, kendi adıyla bir hayata sahip olma mücadelesi değil midir zaten? Bu ölümüne mücadele, bu köle-efendi diyalektiği... Jîn'in yaptığı, basitçe gerilla kimliğine sığınmak değildir; Reha Erdem, bu sahnede, şimdilik dağ ile düz arasında bulunan, adsız kalmış Jîn'in neden inemeyeceğinin ilk işaretini verir.

Bütün varoluşu emanettir Jîn'in. Kamyon şoförü adını sorduğunda, yaşlı ve hasta kadının Leyla'nın kıyafetlerinin cebine koyuvermiş olduğu adı çıkarır cebinden: Leyla! İster yaşlı olsunlar, ister genç, ister hasta olsunlar, ister dinç, kadınlar böyledir. Bazen gözünüzün önünde, bazen size hiç sezdirmeden, bir şeyler koyuverirler heybenize ve onu, tam da ihtiyaç duyduğunuz anda elinizin altında buluverirsiniz. Fakat bu emanet alınmış adla da işler yolunda gitmeyecektir. Kamyon şoförü, hiçbir kötü niyeti olmaksızın babasını sorarak, ona Araf'ını hatırlatır. 'Leyla', belirir belirmez dağılır. Ne şoför farkındadır durumun, ne de O dile dökebilir. Hâlbuki bir dile dökme ustası değil miydi Jîn? Jîn yok ortalarda, Leyla'nın da gücü yetmiyor bu kışı savuşturmaya.

Bir diğer erkek olan biletçi 'toplumumuzun' içerisine daha yakındır; bu nedenle daha fütursuz, daha teklifsiz. Motosikletli erkek, erkekliğin iyice anonimleştiği bir toplumu gözlerimizin içine sokar. Belirli bir erkeklik biçiminin nasıl da doğallaştırılmış olduğudur seyrettiğimiz. Bağıra bağıra, kendini duyura duyura gelen şey tecavüzdür. Tarım işçilerinin tarla düzledikleri yerde, bir başka erkeğin tecavüze yeltenmesi bizi şaşırtmıyorsa, bunun nedeni Reha Erdem'in seyirciyi buna hazırlamış olması değildir; bunun nedeni, 'toplumumuzda' tecavüzün bir sapma değil, bizzat kurucu nitelikte bir şey olmasıdır. Lacan'a inat söyleyeceğim, erkek yoktur, kurucu bir anonimliğin arkasında saklanmaktadır. Yalnızca bir dakikalık bir yürüyüşe ne kadar çok erkek girer ve hepsi de ne kadar tehditkârdır! Ve kadınlar, nasıl da bilirler bakmaları gereken yeri, nasıl da bilirler bakışlarının bir merhem olduğunu, yaralara nasıl iyi geldiğini! Sanmayın ki traktörün römorkundaki kadın Jîn'e adını sormaktadır.



O, adını sormakla ve bunu Kürtçe sormakla Jîn'e adını iade eder. Cemal Süreya'nın "Önce öp, sonra doğur beni" dizeleri kaç kadına bu kadar yakışmıştır? 'Leyla'yı bilmesine gerek var mıdır Jîn'i oradan alması, yeniden doğurması için? Jîn matematiksel coğrafyadan çıkıp da gözlerini yeniden açtığında, kendisini bulduğu yer işbirlikçi toprak sahipleriyle, tankıyla, tüfeğiyle, askeriyle, kontrgerillasıyla, erkeğiyle Kürdistan'dır. Zivan'ın hem Jîn'e hem de biz seyircilere yaşattığı bir solukluk özgürlüğü, o karanlık adamlardan biri kesiverir. "Adın ne senin?" "Leyla!" Sevmişmiş, sevgin batsın!

Ah, güzel at, küfrünü atar iken imanını vurma sakın; korkma, Jîn doğrulacak, Leyla'dır. Şimdi yerde sürüklenen, Jîn kalkacak, Leyla'yı da kaldıracak. Hem de öyle bir kaldıracak ki bir boğuşmanın, hakkıyla verilmiş bir mücadelenin izleriyle, biletçiyi de dağdaki çobana çevirecek, zavallı edecek.

On yedi yıllık ömrü boyunca biriktirebildiği tek şey olan birkaç cümle, ("Köpek büyük de olsa *insan*la baş edemez... Kaçmazsan daha çok korkar") bir çocuğa verilebilecek ne büyük, ne güzel armağandır. Sanki devlet, haberdar olmuştur da bu alışverişten, bu armağan verilemesin ve alınamasın diye eşkıyalığa soyunmuş, yol kesmiş; gözünü bu kervanın yüküne dikmiştir. Fakat verilen verilmiş, alınan alınmıştır. Kaç kişi bir çocuğun gözlerine böyle başı dik, böyle alnı açık bakabilir?

Bir 'hayat'ı olmak ne demektir? Karakolda olup biten her şey, bu soruya bir yanıt vermek üzere tertiplenmiştir sanki. Askeri doktor, yaralı getirilen ve Jîn'in ellerinde ölen gerilla hakkında, bitmiş bir pilden söz eder gibi, "Bitmiş bu" biçiminde konuşur. Jîn'i salıveren asker, az evvel 'orada' bir gerilla hayatını kaybetmemiş gibi, "Askerlerim ölüyor lan benim" diye bağırır Jîn'e. Bir hayatı varsa ölür insan. Kimilerinin hayatının hayat olmadığına ilişkin algı, ilk olarak onların ölümünü gasp etmektedir. Jîn'in omuzlarına binen yük, öldürdüğü gerillaya ölümünü ve yaşamını iade etmenin de yüküdür artık. Yalnızca

yaşamakla kalmayacak, yoldaşının hayatını yeniden hayat kılmanın mücadelesini de verecektir. Koşarak uzaklaşır karakoldan, peşinde etine dönen bir alıcı kuş.

Kontrgerilla... Jîn yüzünü dağlara döner, yeniden. Dağlarda bir eşek... Azığını eşeğe taşıtıp da eşeği yaralı bırakanın o azıkta hakkı yoktur. Jîn'in yüzünü dağlara dönmesinin hemen ardından beliren şey adalettir. Adalet bir kere yüzünü gösterirse, onun çıktığı yere gömülmesi için üzerinizde gerilla kıyafeti olması şart değildir. Jîn, bu uzamda pek çok kimliği kat ederek, pek çok kimliğin içinden geçerek hareket etmektedir, ama üzerinde savaşçı kıyafetleri yokken üzerine yağdırılan bombalar, insanın içine en çok Ceylan Önkol'u düşürüyor. Ey Rahman ve Rahim olan, imanımızı küfür bilelim diye mi yoksun? Sen var olduğunda neden hep küfürdür iman görünen?

Yaralı askeri kurtarır Jîn. Şaşkın sarsak bir asker... Kimsenin onurunun kırılmadığı bir barışa dair umut da büyük akıllarda değil, bu şaşkınlıktadır. Çünkü bir mezara bile sahip olmamanın anlamı, ancak çocukça bir sarsaklıkla söylenen "Toprağı bol olsun" sözüyle açığa çıkabilir. Bir mezarı bile olmamak, bir hayata nokta koyamamış, geçiş tamamlanmadığı için ölümle yaşam arasındaki simgesel bir mekâna sıkışmış olmak anlamına gelir. Bitememiş bir ömür, yaşanmamış bir ömürdür. Jîn'in babasına da bir borcu vardır. Verdiği mücadele, yası tutulamaz olanın yasını tutabilme mücadelesidir. Jîn, gerilla kıyafetlerini de o sırada yeniden giyer. Belki bir gün bir çay bahçesinde karşılaşma olanağı dağlardan kaçmaktan değil, bir masaya oturulacaksa, o masaya gerilla kıyafetleriyle oturmaktan geçmektedir. Elbette kendi adıyla oturmak... "Adını söyleyeydin bari" diyen asker, Zivan'ın Jîn'e verdiği şeyi bir erkeğin vermesinin de olanaklı olduğunu gösterir. "Adım Jîn" diye bağırır Jîn. Kendi adını, adının sorumluluğunu üzerine almasının tek yolu gerilla kıyafetlerini yeniden giymesi olmuştur. Sadece bunu mu? Kayaların üzerinde yaralı yatarken, paçasının altından, daha önce bir hayli tereddütle almış olduğu dantelli kadın kıyafetinin ucu görünür. Mücadele, yalnızca adını değil, onurunu kaybetmeksizin kadınlığını da üzerine alabilmesinin tek yoludur.

# VAROLMANIN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI

YAĞIZ AY*

"Kapıları, ışıkları kapatıyor
Ve bedenini yatağa bırakıyor
İmgeler ve kelimelerin derinlerden aktığı o yere.
O çok gururlu,
Çarşafları başının üzerine çekmek için.
Öyleyse sessizce yatıyor
Ve bekliyor uykuyu."[1]
Derinin İçinde?

Roger Waters'ın 4 Ağustos 2013 tarihinde İstanbul'da da sergilediği *The Wall* albümü "In The Flesh?"[2] isimli şarkıyla açılır. Albümde işlenen genel temanın bir nevi özeti olan bu şarkının sözleri dışında nota ve armoni olarak neredeyse aynısı, ana karakter Pink'in gelecekte yaşayacağı sosyal ve psikolojik başkalaşım sonrasında (tam olarak 2. diskin 8. parçasında) tekrar karşımıza çıkar. Bir farkla; Pink, artık toplumdan kendi duvarı arkasına sığınarak kaçmıştır, atik, korkusuz, çevik bir üstinsan formunda arabalarda, sokaklarda öpüşen çiftleri bir karton kutu içinde "Anne"ye yollamaktadır ve başlangıçtaki soru işareti de artık kalkmıştır. Pink'in büründüğü bu yeni formda sorunun "derinin içinde" olduğu artık kesinlik kazanmıştır. Pink, "ibneleri, bokları, Yahudileri, ot içenleri, benekli olanlar"ı teker teker duvarın önüne dizer. Fakat tam diktatörlüğü-

* Kocaeli Bahçeşehir Anadolu Lisesi öğrencisi, *Les Mains Sales*'de blog yazarı.

[1] Kevin Moore, *Images and Words: Wait For Sleep*, New York: Atco, 1992.

[2] Bazı Pink Floyd sözleri çeviri kitaplarında başlığın aksine "Bedenin İçinde?" diye de çevrilir. Bkz: Nedime Harmandağlı, *Pink Floyd*, İstanbul: Stüdyo İmge, 1996. Albümden yapılacak bütün alıntılar için Bkz: Pink Floyd, *The Wall*, Londra: Harvest, 1979 (Sözlerin çevirileri bana ait).

nün zirvesindeyken yorulduğu için "Durun!" çığlığı atarak bu halinden çıkar ve kendini bir çeşit davanın içine sokar. Albümün sonu muhtemelen daha çok dinlensin diye başıyla bir akış içindedir ama her ihtimale karşı hikâye bittikten, duvar yıkıldıktan sonra dairesel bir şekilde tekrardan başlangıç işaret edilir. Alıcı bu durumda tekrardan sorunun "derinin içinde" olup olmadığıyla baş başa kalır.

Reha Erdem'in *Jîn*'i bir nevi Waters'ın anlatısının bir izdüşümü aslında. Sorunun gayet de "derisel", ırksal bir sorun olduğuna karar vermiş kişiler tarafından yabancılaşmaya zorlanmış birinin bir dağın arkasına saklanması, filmin geçtiği yerin tam zıddı olan modern şehirde de homojen toplum adına dışlanmış, kültürel asimilasyona maruz kalmış kişilerin yaşadıkları farklılaşma gibi tıpkı. Onları soyutlayan ahlaki kurallardan, farklılıklardan bir duvar örüyorlar ve o duvarın arkasından nefes almaya çalışıyorlar, ufak darbelerle onda delikler açıyorlar. En sonunda yaratılan bu soyutlayıcıları tamamen yıkabiliyorlar. Fakat bunun ertesinde yaptıklarının sadece bireysel eylemler olmasından, halen daha savaş, sömürü, faşizan ahlakçılık gibi "tuğlaların" varlığını sürdürmesinden asla hayatlarının kontrolüne tam anlamıyla ulaşamıyorlar. Ve bu süreci devamlı yaşamalarından dolayı *Jîn*'in ve şehir, taşra fark etmeksizin Robert Fripp'in anlattığı 21. yüzyılın şizoid insanının[3]ortak sorunu haline geliyor. Böyle bir durumda *Jîn*'in veya o koşulların farklı "versiyonlarından" geçenlerin sessizce uykuyu beklemekten başka şansı yokmuş gibi görünüyor.

*Jîn*, Erdem'in de fırsatı oldukça dile getirdiği gibi gerçekçi bir film değil, bir masal. Hatta yapılan eleştirilerde sıkça atfedildiği üzere serbest bir *Kırmızı Başlıklı Kız* uyarlaması. *Jîn*'in gerçekçiliğini, esin kaynağı olan gerçek olaylara yaklaşımını, karakterin durumunu ele almadan önce, Erdem'in sinemasında işlediği temaları ve onların işleniş biçimlerini incelemenin ya da hatırlamanın faydalı olacağını düşünüyorum.

[3] King Crimson'ın *In the Court of the Crimson King* albümünün açılış parçası. Aynı zamanda albüm kapağındaki kişidir. O dönemin olaylarından ilhamla yazılan ve şarkının süresine kıyasla oldukça kısa olan sözleri şu şekildedir: "Kedinin ayağı, demir pençe/ Nöro-doktorlar paranoyanın zehir/ kapısında çığlık atıyor./21. yy'ın şizoid insanı.// Kan rafı, dikenli tel/ Politikacıların cenaze yığını/ Masumlara napalm ateşiyle tecavüz edildi./ 21. yy'ın şizoid insanı." Bkz.: King Crimson, "21st Century Schizoid Man", *In the Court of the Crimson King* içinde, Londra: Atlantic, 1969.

## Gerçeğin Çölüne Hoş Geldiniz

"Dünyaya ufak bir bakış kanıtlar ki korku,
gerçeklikten başka bir şey değildir."

Alfred Hitchcock

Erdem'in Amerikan avant-garde filmleri etkisindeki ilk filmi *A Ay*'dan (1988) Eylül ayında Toronto Film Festivali'nde galasını yapan *Şarkı Söyleyen Kadınlar*'a kadar toplam sekiz filmi bulunmaktadır. Bu filmlerin belki de tek ortak noktası hepsinin bizim kendi gerçekliğimize farklı açılardan bakmalarıdır. Ancak bu açılar, gerçeklik karşıtı açılardan ziyade onu anlamamıza yardım etme ihtimali olan hikâyeleri anlatmayı tercih eden temeller üzerine kuruludur. Bu yönü ile Erdem'i Türkiye sinemasında ayrı bir yere oturtabiliriz. Fırat Yücel, *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyan*'da şöyle der:

> "Bu filmlerin hepsi gerçek yaşama fena halde benzerler aslında. Ama gerçekçi ve natüralist addedilen, hayatı doğal biçimde yansıttığı varsayılan filmlere benzemezler. Zira 'gerçek yaşam', gündüz düşleri de, hayalleri de, rüyaları da; şaşkınlıkları da, görememeleri de, yamuk görmeleri de, sadece gerçekleşmiş şeyleri değil arzuları da içine alan bir şeydir".[4]

Bundan hareketle Erdem'in sinemasının "gerçeğin çölüne" ait olduğu söylenilebilir. Wachowski kardeşlerin 1999 tarihli bilimkurgusu *Matrix*'de Morpheus, Neo'ya Matrix dışındaki "hakiki" gerçekliği açıklarken böyle der; "Gerçeğin çölüne hoş geldin".[5] Matrix'in dışındaki gerçeklik nasıl simgesel düzenin dışındaki büyük "gerçek"se, Erdem'in sineması da realist filmlerin lenslerinin, bakış açılarının, hareket sınırlarının, kamera dönmeye başladıktan hemen sonra saplanılan "dil" batağının yetersizliğinden dolayı alamadığı imgesel gerçekliktir. İkinci filminden beri çalıştığı görüntü yönetmeni Florent Herry, Hildur Guðnadóttir ve Alman romantik sanatçılarının eserleri de bu

[4] Fırat Yücel, *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyan*, İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2009, s. 9.

[5] İngilizce orijinali: "Welcome to the desert of the real", Matrix, Baudrillard'ın "Simulacres et Simulations"ındaki aşamalı simgeselinin bir çeşit uyarlamasıdır aynı zamanda. Filmde kitap, Neo'nun eve geldiği bir sahnede bizzat gözükür. Baudrillard ise *Le nouvel Observauter*'le yapıtığı bir söyleşide yönetmenlerin kendiyle bağlantı kurduğunu ve onun notlarını izlediklerini açıklar: http://david.latapie.name/blog/le-nouvel-observateur-baudrillard-decodes-the-matrix/ (Er. Tar.: 28.12.2013).

imgeseli doyurmaya, ona güzellemeler yapmaya büyük katkılar sağlar.

Aslında Jîn'de ve genel olarak Erdem sinemasında gerçeküstü gibi duran hava ile Hitchcock'dan yukarıda yapılan alıntı oldukça paraleldir. Zira Erdem, Jîn'in masalımsı yapısı ile ilgili bir röportajında şöyle demişti:

> "Şu an yaşanan gerçekliğe çok yakın. Onun için de belki bu en zorlandığımız film bu oldu. Çünkü uydurma bir şey yapıyorsunuz ve aynısı, daha gerçeği aynı vahşetle sürüyor. Bunu yaparken bir daha anladık ki gerçeklik çok perver, çok ayıp bir şey. Bu kadar büyük bir trajediyi -halen de yaşandığı için söylüyorum- başka bir forma getirerek, bir masal formunda anlatmaya çalıştık."[6]

Gerçeklikte sade bir korku olduğunu görmesi ve bu korkuyu estetize etme ihtiyacı duyması Hitchcock'tan onu ayırır tabi. Bombanın patlamasını bekletmekten çok bombanın üzerine kaldırmayacağı kadar sorumluluk yüklendiğini ve bu yüzden bombanın yaşadığı varoluşsal sorunları göstermeyi tercih eder Erdem.[7]

Filmlerindeki oyuncu yönetimi ise belli zamanlarda karikatürleşmeyi ve abartmayı hedefler, Taner Birsel'in *Kaç Para Kaç*'taki rolü buna çok güzel bir örnektir. Paraya sürekli bir ihtiyaçtan çok ona karşı bir şehvete sahip olması onu sinemada ancak abartılı ve karikatür bir halde göstermenize izin verir. Gerçeklikle olan ilişkisinde kameralar hep oradadır, bu da filmlerdeki oyunculuğun temelini kurar. Biz, oradaymış gibi olayları izlemiyoruzdur; biz, bir objektiften bizimle veya bize bir şey yapmayı amaçlayan kurgusal bir metni aktörlerin oynamasını izliyoruzdur. Bir kazayı seyreden, üçüncü kişi konumundadır izleyici ve bunun hakkında düşünmeye mecburdur. Tam da bu yüzdendir ki; Erdem sinemasındaki oyunculuk şu şekilde ifade edilebilir: "Aktör Lear değildir, Lear'ı gösterir"[8]. Ama buradan Erdem'in "Epik Tiyatro"nun Türkiye sinemasında uygulayıcısı olduğu anlamı çıkmamalı, sadece yabancılaştırma efektini[9] (*Verfremdungseffekt*) varoluşçu kıyalarda oldukça başarılı bir şekil-

[6] Filmin !f İstanbul'daki galasından sonra verdiği söyleşiden; http://www.ntvmsnbc.com/id/25423220/ (Er.Tar.: 23/11/2013).

[7] Hitchcock gerilim ve korku sineması arasındaki farkı açıklarken "Korku, masanın altındaki bombanın patlamasıdır; gerilim ise masanın altında bir bomba olduğunu bilmektir" der.

[8] "The actor is not Lear, he shows Lear"; http://web.mit.edu/allanmc/www/brecht.pdf (Er.Tar.: 1/12/2013).

[9] Yabancılaştırma Efekti, Brecht'in "*Çin Tiyatrosunda Yabancılaştırma Efektleri*" isimli denem-



de uyguladığını söyleyebiliriz. *Hayat Var*'daki sürekli küfür eden dede karakteri, filmde her girdiğinde oyuncu sesini bastıran arabesk parçalar da buna oldukça yararlı bir şekilde hizmet eden figürler olarak görülebilir. Oyuncu yönetiminin bazı durumlarda abartmayı hedeflediğini söylemiştik, bazı başka durumlarda da hedefi oyunu *Beş Vakit*'te olduğu gibi gerçeğe oldukça yaklaştırmaktır. Böyle bir durumda yukarıda belirttiğimiz gibi simgesel gerçeğe değil de "gerçek" gerçeğe yakınlaştırıldığı için gündüz düşlerini, fantezilerini vs içine alır film. O kadar yüklenir ki filmi bir yerden sonra, alıcı olarak bizler bu dünyanın ağırlığı içinde tıpkı Erdem sinemasının aynı ağırlığı kaldıramamış çocuk karakterleri gibi ne yapacağımızı bilmeden olduğumuz yerde dururuz sadece. Böylece yabancılaşma emeline ulaşmış, başka bir şekilde gerçekleşmiş olur. Aldığımızın bütün simgelerin gösterdiği gibi "gerçekçi" bir film olmasını beklerken tıpkı Josef K.'nın davasının büyüklüğünü, her yerdeliğini anlaması gibi bir çeşit farkındalık geçiririz. Bu farkındalık aşaması sırasında kazandığımız deneyim ile Erdem "kazalarına" olan algımız bir çeşitlenmeye uğrar. Bu sayede yönetmen, bu artık reformize olmuş, daha farklı bakabilen ve bazı şeyleri yaşadığımız dünyanın normları ile değerlendirmemeye başlamış algımızı her seferinde kendi yarattığı dünya hakkında düşünmeye, hayal kurmaya

sinde geçen, seyirciye oyunun aslında oyun olduğunu hatırlatarak gerçek dünya ve oyunu birleştirmek amacıyla kullanılan bir gösteri sanatı konsepti. Sinemada Godard, Trier, Fassbinder gibi kullanıcıları vardır.

zorlar. *Jîn*'in ise hem gerçekler üzerine gerçekçiliği tercih etmeyen bir film olmasından dolayı hem de filmin en sonunda dördüncü duvarı[10] yıkarak seyirciye bunun bir film olduğunu hatırlatmasıyla bu etkiyi başarıyla kullandığı söylenilebilir. Bahsedilen bu iki yabancılaştırma tekniği arasındaki fark Taner Birsel'in *Beş Vakit* ve *Kaç Para Kaç*'ta yaptığı oyunculuk üzerinden daha net görülebilir.

Başka bir özelliği de filmlerinin genel olarak alegorisiz, alt-metinsiz, metaforsuz bir anlatım sunması. Herhangi başka bir yönetmenin çok boyutlu bir şekilde yaklaşacağı bir konuyu bize bir düşünce platformu olarak kullanmaya zorlaması. Söyleşilerinde de film analizine çoğu kez karşı olduğunu belirtmiştir. Sinemayı daha çok bir "kaçırmacı"[11] (*escapist*) olarak kullanmasından dolayı bu tavrı da oldukça yerinde. Erdem'in sinemasında, alıcı ile filmin kendisi dışında en berrak bağlantıyı kurabilen araçlar olan söyleşiler, röportajlar gibi *auteur*'ün bizzat işin içine sokulduğu durumlarda izleyicisine aldığı tavır konusunda Derrida'nın hayaletlerini çağırabiliriz sanırım; "Filmin dışında bir şey yoktur"

Bir karşılaştırma yaparsak; Erdem filmografisinde *Jîn* ile en çok benzeşen filmi, hem ismi ile hem de işlediği sorunlarla *Hayat Var* denilebilir. İki film arasındaki benzeşmenin ilk sinyali, Leyla'nın fotoğrafının çekildiği stüdyonun isminin Hayat olması oluyor. Çok ufak ve yüksek bir ihtimalle bilinçli olarak konulmamış bu detayın ardından, Jin kendi ismi yerine Hayat'ın adını tercih etmesi gelecektir. Muhtemelen bilerek yapılmamış olan yaş ve fiziksel benzerliklere rağmen, Hayat ve Jîn karakterleri birbirlerine oldukça paralel gözükmektedir. Hayat'ın giymek zorunda olduğu, hayatta başarılı olmanın, bir "şey" olmanın bir çeşit sembolü olan okul üniforması; Jîn'in bu sefer gerçek anlamda "hayata devam etmek" için giymek zorunda olduğu gerilla üniformasının bir yansıması haline geliyor. Buna karşılık arada farklar da bulunmaktadır. Örne-

[10] Oyuncunun doğrudan kameraya bakması. Hitchcock'un *Psycho*'sunda (*Sapık*, 1960) Anthony Perkins'in kameraya gülümsediği son sahne, Haneke'nin *Funny Games*'inde (*Ölümcül Oyunlar*, 1997/2007) Ulrich Mühe'nin seyircilere sorular sorması gibi popüler örnekleri vardır.

[11] Kaçırmacı, tam karşılığı Romantik, günlük hayatın sıkıcı yapısından kurtulmak için başvurulan sanat, eğlence veya tekrar yarıtım araçları. Sağlıklı yaşamın bazı eylemleri (yemek yemek, uyumak, çalışmak vb.) eğer uçlara taşınırsa buraya dahil edilebilir. Bloch, kaçıracılığın (*escapism*) ve gündüz düşlerinin daha insani bir toplum için bir araç olduğunu söyler.

ğin, Hayat'ınki bir düzenin kabalığının bir göstergesi olurken Jîn'inki o düzene başkaldırmanın, isyanın göstergesi oluyor. *Hayat Var*'da Hayat'ın kimliği belirsiz bir tecavüzcüsü vardır. Filmdeki bütün akıştan ve göstergelerden yola çıkarak oldukça arabesk bir şekilde düşündüğümüzde aslında tecavüzcü hayattır. *Jîn*'de ise Jîn hayat tarafından taciz edilmekten çok imha edilmeye çalışılır. Kim olduğu belli olmayan tacizci burada bomba patlatan, kurşun sıkan belirsiz kişiye dönüşür. Jîn'in bulunduğu durumdaki belirsiz düşmanı o kadar tehlikeli ki yanında vahşi hayvanlar bile evcilleşiyor. Film tam da bu noktada gerçek ile masal çatışmasında aldığı safı belirginleştiriyor aslında. Eğer film izleyicilerin beklediği gerçek tarafına daha yakın duran *Kaplumbağalar Da Uçar*, *Yol* gibi filmlerden olsaydı Jîn muhtemelen filmin başında patlayan bomba ile ölürdü. Ölmekle de kalmazdı, *Yol* örneğindeki gibi ölümü filmin gidişatına yön veren faktörlerden biri olurdu. Burada ise Jîn'in ölüp ölmediği bile belirsizdir. Masalsı yapısı sayesinde hayatta kalıyor Jîn (hem film hem de karakter), o yapı bozulduğunda bocalamaya başlıyor. Eğer bu masalsı yapı ve bocalama olmasaydı muhtemelen çoğu kişiyi işlevsel açıdan daha çok memnun edecek *İki Dil Bir Bavul* gibi belgesel bakış açısı takınan bir film olurdu Jîn.

## Kadın Kadındır

Erdem yaptığı bir röportajda Jîn'i Kürt olmaktan önce bir kadın olarak tanımlamıştı.[12] Jîn gibi kritik bir figürün nerede durduğunu görmek için yönetmenin verdiği sırayla iki tarafını da mercek altına alalım.

Scarlet O' Hara'dan Annie Hall'a, karların içinde ölen Zine'den Paris sokaklarında *Herald Tribune* satan Patricia'ya kadar sinemadaki kadın karakterlerin ortak problemlerinden biri hep özneleşememek olmuştur. "Gerçek" dünyanın bir aynası olması sebebiyle filmlerde de kadın temsilleri hep benzer sorunlarla karşılaştılar. Roller ve onların yarattıkları etki temelde aynıydı. Mesela H. Bogart'ın, I. Bergman'a onu sevdiğini söylemesidir aralarındaki ilişkiyi kesinleştiren, belli şeyleri belirleyen ve aynı zamanda hikâyenin gidişatını değiştiren tıpkı sinemadan çıktıktan sonra her tarafında kocaman, gösterişli ve simli puntolarla "erkek" yazan "gerçek" dünyada gözlemleyebileceğiniz gibi.

[12] http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/03/130307_reha_erdem_guney.shtml (Er. Tar: 2.12.2013).

İlk olarak Virginia Wolf'un "*A Room For One's Own - Kendine Ait Bir Oda*" isimli denemesinde belirttiği bu kadının kurmaca sanattaki yeri ile ilgili sorunlar Alison Bechdel'in *Dykes to Watch Out For - Hendeklere Dikkat Et* adlı çizgi romanında netleşirler ve bunları engellemek için eserdeki ismiyle "kurallar" getirilir. Eğer bir sanat eserinde kadını erkeğin yüce nesnesi olmaktan çıkarmak istiyorsanız Bechdel'e göre yapmanız gereken kısaca şudur;

1- İçinde en az iki kadın olmalı.

2- Bu iki karakter birbiriyle konuşmalı.

3- Konuştukları konu erkekten başka bir şey olmalı.[13]

Tabi bu "kurallar" eğer zaten bu soruna ilişkin değilse dikkate alınmalı. Kadının yokluğu onu var eder, bazen ki bu da onun varlığını en sert şekilde insanların suratına vurabilir. "*Bir Zamanlar Anadolu'da* erkek hegemonik düzeninin uygulayıcısı seksist bir filmdir" demek saçma olur bu yüzden. Ama bu halen daha kadının özneleşmemesinin güncel bir sorun olmadığını ve bu teste tam olarak uymayan filmlerin özellikle sinema ve televizyonun her şeye burnunu soktuğu günümüzde birey gelişiminde gerçek birer propaganda aracı görevi görmediklerini göstermiyor. Bu kurallar ufak birer "Voight- Kampff"[14] olarak görülebilir. Yani bu duruma "1 doların üzerinde mason gözü var" bakış açışıyla da yaklaşmamak lazım çünkü o zaman Dostoyevski'den Aristoteles'e kadınları "sevmeyen" birçok kişiyi haksız yere çöpe atmış oluruz.

Asıl meseleye dönersek, kadının özneleşmemesi ile ilgili popüler sinemada şu örneği verebiliriz: Hitchcock'un meşhur sarışınları ana karakteri oldukları filmlerinin öznesi olsalar da orada bile aslında yönetmenin nesnesi olmaktan kurtulamazlar. Tıpkı kendilerinden beklenildiği gibi hareket ederler, para

[13] Bazı ülkelerde bazı sinemalar sadece bu kurallara göre film gösterirler. Tüm zamanların en popüler filmlerinden *Star Wars, Yüzüklerin Efendisi, Disney ve Pixar* animasyonları gibi çoğu film bu kurala uymazlar. Bechdel testinin ilham verdiği başka testler de oldu. LGBTT bireylerinin kurmacada işlenişi hakkında Russo testi ve bilim kadınların doldurduğu iş başvurularında "Kocanız ne iş yapıyor?" gibi soruları elemine etmeye yarayan Finkbeiner testi gibi.

[14] Voight- Kampf: Philip K. Dick'in "*Do Andorids Dream of Electric Sheep?*" isimli hikâyesinde insanlar ile replikaları birbirinden ayırmada kullanılan makinenin adı. Hikâyeyi okumadıysanız yardımcı olması için Hürriyet gazetesi yazarı Yılmaz Özdil'in bir röportajında anlattığı "İnsan para gibidir, güneşe tuttuğunuzda içinde Atatürk yoksa sahtedir" benzetmesinin bilimkurgusal bir halini düşünebiliriniz. Bkz: http://gundem.milliyet.com.tr/yilmaz-ozdil-den-muhtesem-ataturk-tarifi/gundem/gundemdetay/09.05.2011/1387948/default.htm (Er. Tar: 27.12.2013).

çalıp kaçarlar, bir femme fatale görevi görerek protagonist erkeği kandırırlar, erkeğin isteği doğrultusunda kılık değiştirip onun istediği kişi olmaya çalışırlar vs. Hithcock'un sarışınları kadındır ama kadın olmak onları güçsüz kılar, onların duşlarda bıçaklanmalarına, tavan aralarında kuşların saldırılarına uğramalarına sebep olur. Bunun başka bir örneği de Ridley Scott'ın *G.I. Jane (1997)* filmidir. Filmde kadın karakter oldukça zayıfken hem fiziksel hem de ruhsal olarak güçlü biri haline gelmesi erkekler arasında bir askeri eğitim kampına giderek gerçekleşir. Buradaki değişim patriarkal düzende kadın ile erkeğin en belirgin farklarında biri ile yani kadının saçlarını kesmesiyle gösterilir. Orada kadın, kadın olduğu için değil erkeğe benzediği için güçlüdür. Ama mesela Kathryn Bigelow'un *Zero Dark Thirty (00:30, 2012)* filminde Jessica Chastain'in canlandırdığı karakter tam da bunun zıddıdır. Bu sefer kadın güçlüdür çünkü güçlü olması için ortada hiçbir sebep yoktur. Eğer güçlü olması için herhangi bir sebep konulursa, eleştirdiği ataerkil film teorisinin feminen bir izdüşümü olmaktan ileriye gidemez zaten.

**Jîn güçlü bir karakter, daha önce başlattığımız *Hayat Var* ile karşılaştırmaya devam edersek Jîn, Hayat'la yakın yaşlarda olmasına rağmen Hayat'tan çok daha güçlü. Jîn, temelinde erkeklik olan gerillalık, savaşçılık ile tanıtılıyor; Hayat ise salt kadınlıkla. O zaman büyük resimde Jîn erkeksi, Hayat kadınsı olduğu için güç dengeleri bu kadar farklı ama tam da bu noktada Jîn'in kendisi için "sakıncalı" sayılabilecek bir yerde Kürt olduğu gerçeği inanılmaz bir önem kazanıyor.**

Başka filmlerde de (Zeki Demirkubuz'un *Kader* ve *Masumiyet*'i örnek alınabilir burada) kadın güçlüdür ama üstündür aynı zamanda. Kendi çekiciliğini, cazibesini bir araç olarak kullanarak üstünlüğünü sağlar ki bu da klasik bir *femme fatale* tipidir. Kadın, sinemada arzu nesnesi olmaktan çıkıp dış dünyadaki ilişkiyi terse çevirir, erkeği gene erkekten doğan arzunun nesnesi haline getirir, bu sırada kendi ufak tefek işlerini halleder. Demirkubuz'un *Masumiyet*'inde Bekir, Uğur'a ulaşmaya çalışırken; Uğur, Zagor'a ulaşmaya çalışır. Bekir, Uğur'un arzu merceğinde değildir bu yüzden Zagor'un peşinde şehir şehir dolaşırken onun için otel ve otobüs paralarını ödemekten, ona

bulaşmaya çalışan birkaç kişiyi kaçırmaktan öteye gidemez. Tek tarafta kadın özne konumundayken, diğer tarafta nesne konumundadır. Demirkubuz burada kamerasını ilk tarafa yönelttiği için kadın femme fatale formunda, üstün olarak gösterilmiştir.

Öyleyse sinemada genel olarak kadın temsilinin kısıtlılığından ve yetersizliğinden bahsedebiliriz. Bazı durumlarda kadın, kadın olarak bile algılanamazken; bazılarında kadın kendi seçmediği birkaç özelliğinden dolayı daha güçlü gözükür ki bu da oldukça özcü bir söylem. Bu konudaki en sağlıklı sonucu bizzat bu konu üzerinde eğilmeler veriyor diye düşünüyorum. Zira o zaman hem insan aklına bir cinsin iktidarı enjekte edilmiyor hem de toplumdaki ciddi problemlerden birini çeşitli imkânlarla peliküle dökme şansı doğuyor.

Jîn ise bütün bunlar içinde oldukça değişik bir yerde duruyor. Jîn güçlü bir karakter, daha önce başlattığımız *Hayat Var* ile karşılaştırmaya devam edersek Jîn, Hayat'la yakın yaşlarda olmasına rağmen Hayat'tan çok daha güçlü. Jîn, temelinde erkeklik olan gerillalık, savaşçılık ile tanıtılıyor; Hayat ise salt kadınlıkla. O zaman büyük resimde Jîn erkeksi, Hayat kadınsı olduğu için güç dengeleri bu kadar farklı ama tam da bu noktada Jîn'in kendisi için "sakıncalı" sayılabilecek bir yerde Kürt olduğu gerçeği inanılmaz bir önem kazanıyor. Erdem'in açıklamasının aksine Jîn, böyle bir durumda, önce Kürt'tür sonra kadındır. Mesela genel olarak "terör örgütleri"yle veya temelinde "savaşçı" olmak yatan herhangi başka bir yapılanma ile ilgili olan imgelere kadın yerleştirelim. Yukarıdaki "erkek gibi olduğu için güçlü" anlatısının aynısı Jîn için de aynısı geçerlidir çünkü kendisi direkt olarak cinsel bir doğal seleksiyona maruz bırakılmıştır. Ama herhangi bir örgüt üyesiyken, elinde silah varken kadın değildir; ne zamanki "normal" kıyafetler giyer, elindeki silahı bırakır az önce ekmek aldığı çoban ona tecavüz etmeye çalışır. Hitchcock sinemasındaki kadın örneğinin yansıması olarak görülebilir bu durum. Jîn, kadın olmasından çok, erkeklerin "kabul gördüğü" bir yerde erkek olmadığı için güçsüzdür, eğer ki kadın olabilseydi, Demirkubuz örneğine dönüşebilirdi ama onun önünde de uygulamaya maruz bırakıldığı siyasi, "derisel" koşullar var. "Savaşçılık" bağlamında Jîn'in savaşı bu koşullara yönelik oluyor. *Yüzüklerin Efendisi*'nde Rohan prensesi Eowyn sürekli erkeklerin egemen olduğu savaş alanına girmek



ister. Kadın olduğu için izin verilmez. En sonunda gizlenerek, erkek kılığına girerek savaşa gider. Orada Angmar'ın Cadı Kralı'yla savaşır. Cadı Kral, "Hiçbir erkek beni öldüremez" dediğinde Eowyn "Ben erkek değilim, karşında kadın var!" diyerek kılıcını saplar ve onu öldürür. Eowyn'nin isyanı, savaşı kadın olmamaya karşıdır. Zaferini ona getiren de kadınlığı olmuştur.[15] Jîn'in savaşı ise kadın olamamadan rahatsızdır ama ona bütünen savaş açmaz. Kürt olarak yaşadığı problemler daha birincildir. Bundan dolayı kadın olma konusunda mücadelesi başarıya ulaşamamıştır.

Sinemada kadın olmak için 15 yaşında ruj sürüp tacize uğramak, 12 segment içinde hayatı nasıl yaşayacağını öğrenirken fahişe olmak gerekmiyor tabi, Beauvoir'ın düşüncesinin özeti olan "kadın doğulunmaz, olunur" burada ışık tutabilir. Simone de Beauvoir, kadını aynı zamanda meşhur eserinin de ismi olan "ikinci cins" olma durumu üzerinden düşünür. Ona göre bütün insanlar doğduğunda en önemli "belirteç"leri olan cinsel organlar dâhil birtakım özelliklere sahiptirler ama bunların ilk başta zerre önemi yoktur, önem kazanmaları yaşadığımız toplumsal koşullara bağlıdır. Jîn'in bu koşullar altında sabah kalktığında kendisini yaşadığı koşullara uymak için değişim geçirmesi gereken bir hamamböceği sanmaması için hiçbir sebep yoktur. Zira yaşadığı coğrafyadaki bazı siyasi politikalar onun sahip olduğu özellikleri ka-

[15] *Yüzüklerin Efendisi* alıntıları için Bkz: J.R.R. Tolkien, *Kralın Dönüşü*, İstanbul: Metis Yayınları, 1996, s. 125.

baca "adamdan saymamıştır". Bu yüzden cinsel ve ırksal sebeplerden doğan sorunların ondaki yansıması, sadece "ikinci cins" olma durumundan doğan sorunlardan özellikle Türkiye sineması söz konusuyken daha "ciddi"dir.

Her durumda Jîn'in kadınlık bağlamında hiçbir şekilde özneleşemediğini söylemek sağlıklı olur diye düşünüyorum. Bu noktada da Erdem'i filmin masalımsı yapısında sahip olabileceği tek sosyal-politik söylem de devreye giriyor ki o da en net kendi seçmediğimiz siyasi-ekonomik koşulların özne olmaya, *cogito*'ya sonuna kadar burnunu sokması tarzında ifade edilebilir.

## Kürt Meselesinin Sinemada İşlenişi Hakkında Bilmeyi Hep İstediğiniz Ama Reha Erdem'e Sormaya Korktuğunuz Her Şey

> "Akıllarında devrim, çocuklar harekete geçtiler
> Yaşamak zorunda oldukları dünya'ya karşı.
> Ah! O kalplerindeki öfke!
> İtilip kakılmaktan ve ne yapılması gerektiğinin söylenmesinde çok sıkıldılar,
> Dünya ile savaşacaklar kazanana ve aşk akmaya başlayana kadar".[16]

Tekçi ve homojen ulusçuluğu merkezine oturtmuş politikaların egemen olduğu toplumlarda sinemanın çeşitliliği "muazzam bir ulus sineması" olarak görünür. Bu nedenle bu bölüm Jîn'in tam olarak ortasında bulunduğu bir mesele olan ulus sinemasının incelenmesiyle başlıyor.

Ulus sineması, tam olarak tanımı olmayan bir kavram, genelde şans eseri sebeplerden aynı zamanda ve aynı ülkede yaşayan yönetmenlerin filmlerini tanımlarken, karşılaştırırken bir yere oturtmaya çalışırken kullandığımız kelimeler öbeği aslında. Şans eseri olmayan, kasti yapılmış değişiklerle oluşan sinema akımları da ulus sineması kavramını besleyebilir, oluşturabilir. Burada Fransız Yeni Dalga'sı ilk akla gelen olur muhtemelen. Godard'ın, Traffuaut'nun, Chabrol'ün[17], aynı ülkede doğmak dışındaki ortak özelliklerinden biri klasik sinema formuna karşı çıkmalarıydı ki bu da "Fransız" Yeni Dalgası'nın

[16] T. G. Butler, *Master of Reality: Children of the Grave*, Warner Bros Earmark, 1971.

[17] Claude Chabrol'ün meşhur "Bence yeni bir dalga yoktu. Deniz vardı" sözü burada bir sağlıklı yorum yapabilmek için paranteze alınmıştır.

temelini oluşturdu. Yani belirgin bir Fransız sineması oluşurken yaşanılan koşulların ortak bir tasviri olarak oluşmamıştı. Başka bir popüler ulus sineması örneğine bakalım, Yeni Dalga Romen Sineması. Temelde diktatör rejimi sonrasını konu alan yönetmenlerin güncel Romanya'nın sorunlarının Romen insanına etkisi gibi temelleri var bu akımında. Akımın en önemlilerinden sayılabilecek Cristian Mungui'nun *4 Ay 3 Hafta 2 Gün*'ünün konusu en genelde komünist rejimin Romen kadını üzerindeki etkisidir. Müzik ve kurgunun reddi gibi tercihler olsa da aradan geçen 40 yılda Fransa'nın Yeni Dalgası'nı Fransız yapan şey ile Romen Yeni Dalga'sını Romen yapan şey arasında farklar oldukça belirgin.[18] Bunları akım oldukları için bir şekilde dışarıda bırakırsak; belirleyici başka bir yöntem yönetmenin ülkesi, ama bunun işlemediği Woody Allen'ın son dönem Avrupa'da çekilen filmleri sayesinde bir nevi kanıtlandı (doğal olarak sadece onlarla sınırlı değildi ama burada çok işimize yarayabilirler). Çünkü filmler hiçbir yere oturtulamadı ki bu da başka bir meseleye götürdü o da yapımcı. Eurimages, Canal Plus gibi şirketlerin bağımsız sinemaya desteğiyle de filmin künyesinde ulusu belirleyen en önemli yöntemlerden biri bu. Bir Fransız, İngiliz ve Alman ortak bir filmi finanse ederlerse o film Fransız-İngiliz-Alman ortak yapımı oluyor. Bu formül temelde işlese de yukarıdaki popüler iki ulus sineması olarak tanımlanan akımlarda da olduğu gibi bir ülkenin sorunlarını, olaylarını, özelliklerini bilinçli bir şekilde konu etmek ile sadece o ülkede doğmak arasındaki tuhaf ilişki kendini her zaman hatırlatıyor. Bu tabi ki sadece sinema ile sınırlı değil, Cezayirli bir yazarın Cezayir'in Oran şehrinde meydana gelen veba olaylarını Fransızca anlattığı bir romanı "Fransız edebiyatı" diye kategorize etmek, Blues'u "Amerikan" olarak tanımlamak halen daha tartışılan şeyler sonuçta. Böyle bir durumda ulus sineması ile ilgili kavram karışıklığına net bir çözüm getirmek maalesef imkânsız gibi görünüyor çünkü sanat eserinin bir ulus tarafından sahiplenilebilmesi bir yargıdan çok bir soru gibi duruyor.

Ulus sineması kavramı, yukarıda da dediğimiz gibi tam bir karşılığı olmadığından, çok da mesele edilmemesi gereken bir durum gibi gözüküyor.

[18] İki akımın da "göz bebeği" sayılabilecek Truffaut'nun *Les quatre cents coup*'u *(400 Darbe, 1959)* ile Mungiu'nun *4 luni, 3 săptămâni şi 2 zile*'sinin (*4 Ay 4 Hafta 2 Gün, 2007*) kendi ülkelerine yaklaşımı ve işlediği konular arasındaki fark buradaki tartışmayı özetleyebilir.

Ama Türkiye örneğindeki gibi çok uluslu ülkelerin belli politikaları yaşayan uluslardan sadece birinin üzerinde durursa aslında ülkenin kültürünün doğal bir parçası haline gelmesi gereken bu kavram sanat olmaktan çıkıp o ülkede yaşayan ulusların estetik alanda bir yarışına dönüşebiliyor. Jîn burada da kadın olma örneğinde olduğu gibi ilginç bir yerde duruyor çünkü baskın olan sinemanın ezilmiş, yasaklarla imha edilmeye çalışılmış, hatta bilinçdışına gönderilmeye uğraşılmış olan "diğer" sinemanın elinden tutması gibi bir durum gerçekleşiyor burada. Bundan hareketle şunu söylemekte bir sakınca yok diye düşünüyorum: Türkiye için ulus sineması ne kadar belirsizse Kürt sineması o kadar kesindir.

Kürt sineması vardır, diğer çoğu ulus sinemasının aksine akımlarda ulusal sinemayı tanımlarken kullandığımız bütün özellikleri kendi içinde doğal bir şekilde barındırır. Eğer sinemaya direkt bu mevzudan girersek şu soru ile karşılaşırız: "Burada neyin filmi yapılıyor?" Kürt sineması olarak tanımlanan nerdeyse her filmde sorunun cevabı "Kürt olarak bu ülkede yaşadıkları sorunların filmini yapıyorlar" olur muhtemelen. Diğer tarafından bakarsak çoğu zaman filmlerin Kürtçe olması ve Kürt yönetmenler –istisnalar da var mutlaka- tarafından çekilmesi. Zaten sinemayı algılarken ve kategorize ederken aynı kalıplara sürekli bağlı kalmamız, onların dışına çıkmamamız bizi yukarıdaki koşullar üzerinden bir değerlendirme yapmaya maruz bırakıyor. Gri tonlara yer verilmeyen bu koşullarda eğer "arada" kalınırsa, Jîn örneğinde olduğu gibi iki taraftan da büyük tepki toplanıyor. Biri sinemanın araçsallığına çok fazla anlam yüklerken diğeri filmin yönetmenini ilgilendiren bir sorunun filmin malzemesi olduğu için bundan şüphe duyup filmden sorumlu kişiyi derinde gizli amaçları yatan bir propagandacı, yabancı ajanı olarak görüyor. *Jîn*'in nerede durduğuysa oldukça açık bence, Jîn bir Türkiye sineması filmi. Tam olarak oluşturmayı başaramadığımız sinemanın bir parçası. Kürt sineması olarak bir filmi değerlendirmemiz için yönetmeninin doğduğu köye gitmemiz gerekmiyor bu bağlamda çünkü ortaya konulması amaçlanan ortak bir kültür oluşturma hedefi muhtemelen bunların hepsini geride bırakacak kadar güçlü ve ezici bir etkendir.[19] Kısaca, yapılan sinemalar farklıyken Jîn'i Kürt sineması

[19] Benzer bir durumdan İran sineması içinde bahsedebiliriz. Bahman Ghobadi, Kürt sinemasının önde gelen temsilcilerindenken; Asghar Farhadi, İran sinemacısı olarak nitelendirilir. İran'ı

kategorisinde değerlendirip "burada bilgi hatası var, bunu yapan biri şu seviyededir o zaman bunu yapamaz" tarzı eleştirmek oldukça haksızdır. Jîn; Türkiye sineması bazında değerlendirilmelidir ki, bu böyle yapılırsa filmin kendine özgü yapısı ile aslında anlatmak istediği şeylerin ne kadar, özgün olduğu ve bunların Türkiye sineması bazında ne kadar "kıymetli" olduğu anlaşılabilir. Filmdeki aktristin şivesine takılmak maalesef ortak bir sinemayı Fitzgerald'ın Gatsby'sinin ulaşmaya çalıştığı yeşil ışık kadar imkânsız bir hale getirir, ona adeta bir "küçük öteki sinema" halini aldırtır.

Filmi ne bağlamda konuşacağımızı açıkladığımızı göre filmi en tartışılan noktasından incelemeye başlayabiliriz yani Jîn'in dağdan inmesi ile. Jîn'in burada gerçeği referans alan ve gerçekliği reddeden bir film olarak hiçbir suçu olmadığını düşünüyorum. O sadece Melville'in *Bartleby*'si gibi "I would prefer not to -yapmamayı tercih ederim" diyor ki bu da maruz bırakıldığı ideolojinin reddi aslında. Marx'ın ideolojiyi tanımlarken kullandığı "sie wissen das nicht, aber sie tun es - bilmiyorlar ama yapıyorlar"ın Žižek, Sloterdjik'ten yola çıkarak günümüzde yeterince işlevsel olmadığını belirtir, ideolojinin hâkim işleyiş tarzının sinik olduğunu söyler. Yani şöyledir aslında "Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar ama gene de yapıyorlar"[20] Jîn'in durumu da böyledir. Ne yaptığının farkındadır ona rağmen yapmaya devam eder. Aydınlanmış yanlış bilinç gibi bir paradokstur ama bunu kabul etmez, onun parçası olmak istemez; ideolojiyi reddeder. İdeolojinin reddi Jîn açısından oldukça önemli çünkü Jîn, örgütlü biri. Örgütlü birinin ise nerdeyse her soruna bir çözümü vardır çünkü sinik veya naif olsa bile sorunların cevaplarının zaten düşünüldüğü bir yerdedir ki orada olmasının sebebi zaten o sorunlara "o" cevapların verilmesidir. Eğer Jîn "yapmayı tercih eder"se açıkça söyleyebiliriz ki bu filmi film olmaktan çıkartıp belgesel yapar. Kürt sorununa yaklaşan çoğu "film" aslında belgeselci bakış açısını tercih eder bu yüzden. Aslında bu da bizi sanatı yüceltirken toplumsal öneminden feragat edilmesi ile toplumsal önemini artırırken sanatsallığından taviz verilmesi arasındaki temelde "Sanat, sanat için mi, toplum için mi?" diye özetleyebileceğimiz soruya getirir. Bu sorunun cevabı olmadığına göre Jîn'de

anlatan iki film *Sarhoş Atlar Zamanı* ve *Bir Ayrılık* Türkiye'de karşılaştığımız ulus sineması ayrımını en net gözlemleyebileceğimiz yabancı örneklerden birkaçıdır.

[20] Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 44.

Erdem yaklaşımı bu soruya yapılmış bir yorumdur diyebiliriz.

Konuya dönersek, Jîn sinik bir şekilde gerilla olmaktan vazgeçmeden önce başka bir kadın gerillanın "Dayê Rojek Tê" türküsünün girişini söylediği bir sahne izliyoruz, burası önemli çünkü birkaç sahne sonra Jîn ağaçlarda saklanırken bir askerin de Neşet Ertaş'ın "Yalan Dünya"sını söylediğini gördüğü tuhaf bir izdüşüm izleyeceğizdir. Bu iki birbirine paralel sahne filmin tarafsızlığını göstermek için konulmuş gibi gözüküyor ki daha önce belirttiğimiz gibi aslında hiçbir amaca hitap etmeyen sembolleri sadece imgesel olarak kullanmasından, sinema analizine karşı çıkmasına kadar Erdem sinemasında bir sahneyi kesin olarak adlandırmanın belli bir yolu yok. O yüzden tahmin, olasılık sözcüklerini her analiz cümlesine eklemekte fayda var. Biraz daha değinmeyi gerektiren bir sekans var o da Jîn'in "Tanrı misafirliği"

Bu sekanstaki yaşlı kadının Türkçe konuşması ve konuştuğu ağız üzerine çok şey yazıldı. Bunların zorlama açıklaması (zorlama olmayanı filmin masalsı yapısı olur) yabancılaştırma efektinin kendini göstermesi olabilir çünkü benzer bir şekilde aynı hasta, konuşmakta güçlük çeken insan motifi ile *Hayat Var*'da da karşılaşmıştık. Buradaki en önemli detay ise Jîn'in o evden aldıkları. Jîn o evden bir şeyler "alıyor", aldıkları arasında en somut olanları birtakım kıyafet ve bir coğrafya kitabı. O evde yaşayan Leyla'ya ait olan bu eşyalar Jîn için bir arzu penceresi oluyor. Bu pencereden gerçekten istediği hayata bakabiliyor. Hitchcock'un *Rear Window*'unda *(Arka Pencere, 1954)* James Steward, ona her şeyini vermeye hazır güzel, çekici Grace Kelly ile bir türlü ilgilenmez. Onun ilgilendiği tek şey karşı apartmandaki cinayettir. Ne zamanki Grace Kelly bir takım olaylar sonrasında kendini karşı apartmanda bulur o zaman James Steward'ın arzu penceresine girer. Steward bir anda Kelly'yi istemeye başlar, onu arzular. Jîn'de de buna benzer bir durum gerçekleşiyor. Normalde hiç umursamayacağı, pragmatik bakarsak işine yaramayacak, kendisi için aslında baskının sembolleri haline gelmiş resmi dil, belli değerlerin oluşturduğu kıyafetler gibi şeylere resmiyetin arka penceresinden bakınca bir anda arzu duymaya başlıyor. Filme gelen çoğu eleştirinin haksız davrandığını söylemiştik, o eleştirilerin ortak kabul edilebilir olan noktalarından biri Jîn'in Leyla'nın hayatını arzulaması meselesi. Bu nokta isyanın sinemacısı diyebi-

leceğimiz Erdem için oldukça garip ki bunun devamı coğrafya kitabında Türkçe okumaya çalışması[21] ile geliyor. Kafa karışıklığı olmaması için söylüyorum buradaki gariplik filmin gerçeklikle olan ilişkisi veya onu nasıl işlediği değil, gariplik en başından beri Erdem sinemasındaki isyankâr karakterlerin günümüz gerçeklerine değinen bir yansıması olarak gördüğümüz Jîn'in kendini teslim etmesi. Kürt olarak yaşamak için mücadele etmek yerine o ana kadar oluşturduğu veya oluşturmaya maruz bırakıldığı değerlerden vazgeçip yaşlı kadınlara ilaçlarını vermeyi tercih ediyor, arzuluyor. Kıyafetlerini gömüyor. "*Durun! Eve gitmek, bu üniformayı çıkarıp gösteriyi terk etmek istiyorum.*" diyen Waters'ın karakteri gibi, dayanamıyor, resmiyetin çekiciliğine kapılıyor. Tuhaf rastlantı[22] gibi gözükür bu tercih genel olarak Erdem filmlerine yayılmış olan belli bir düzene öfke, isyan, başkaldırı düşünceleri ile karşılaştırdığımızda. Artık amacı aşk akana kadar savaşmak değildir, öfkesi yoktur.

**Jîn, tam olarak bir şekle bürünemeyen "İzmir'deki dayı"-ya ulaşma yolculuğu sonrasında dağa tekrardan bir dönüş gerçekleştiriyor. Girişteki Kevin Moore sözlerinin devamını getirelim *"Ve tekrardan bağlamaya çalıştığı zinciri hayal ediyor ama duygu gitmiş"*. Özgürlüğe değil kaçmaya mahkûm biri olarak hayatının her tarafında çeşitli iktidar duvarlarına tosladığından belki de uğraşmasının hiçbir anlamı yok. Her şeyden kaçmak zorunda yoksa tecavüze uğrayabilir ya da bir bomba ile ölebilir. Kaçtığı, reddettiği dağ veya şehir değildir, maruz kaldığı opsiyonların kendisidir.**

Erdem'in bu damarı önceki işlerinde karakterlerine çizdiği isyankâr imaja kıyasla insanca, pek insancadır. Aldığı eşyalardan biri de film bitene kadar hiç çıkarmayacağı, onun arzusunun onda kalan bir sembolü haline gelen kırmızı danteldir. Bu da daha önce de vurguladığımız *Kırmızı Başlıklı Kız* ile olan bağlantıyı netleştirmemiz için bize fırsat veriyor. Filmin ana esin kaynağı (belki de gerçek olaylardan daha çok) *Kırmızlı Başlıklı Kız*'ı modernleştirip bu coğrafyada geçirirsek şöyle bir şey elde edebiliriz: Kurt'un asıl hedefine ulaşmaya

[21] Okuduğu ilk cümlenin "Nerede yaşıyorum?" olması oldukça ironiktir burada.

[22] Sherlock Holmes, köpeği Gladstone'un (bazı hikâyelerde Toby) tuhaf davranışından bahseder, Watson "Köpek hiçbir şey yapmadı ki" deyince, "Tuhaf olan da bu zaten" diye cevap verir (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 1). Bu örnekte ise "Jîn isyan etmiyor, tuhaf olan da bu"

çalışırken masum büyükanneyi yemesi, oradaki sivil vatandaşların çatışmalar arasında yaşadığı durumlar için bir çeşit alegori gibi durabilir. Grimm kardeşlerin masallarının çoğunun alegorik öğeler barındırması da olduğu için bu daha çok alegorinin çözümlenip günümüze uyarlanması da olabilir ama Erdem sineması olduğu için sadece "olabilir". Ama kesin olarak ikisi de bocalayan insanları konu alan masallar. "Birinin" sözünü dinlemedikleri için bocalıyorlar ve bocaladıkları için etraflarında kötü şeyler meydana geliyor. O biri, (film masal temelli olduğundan gerçeği referans alabilir, gerçeği referans edemediği için) örgüt de olabilir, devlet de. Bizi sürekli gözleyen, yanlış hareketimizde dünya'nın neredeyse çökmesine sebep veren "büyük ağabey"dir aslında kodlarsak. Filmin içinde bu tarz bir anlatı bulunması da oldukça ters düşüyor Erdem sinemasının direnişçi ruhuyla.

Jîn, tam olarak bir şekle bürünemeyen "İzmir'deki dayı"ya ulaşma yolculuğu sonrasında dağa tekrardan bir dönüş gerçekleştiriyor. Girişteki Kevin Moore sözlerinin devamını getirelim *"Ve tekrardan bağlamaya çalıştığı zinciri hayal ediyor ama duygu gitmiş"* Özgürlüğe değil kaçmaya mahkûm biri olarak hayatının her tarafında çeşitli iktidar duvarlarına tosladığından belki de uğraşmasının hiçbir anlamı yok. Her şeyden kaçmak zorunda yoksa tecavüze uğrayabilir ya da bir bomba ile ölebilir. Kaçtığı, reddettiği dağ veya şehir değildir, maruz kaldığı opsiyonların kendisidir. *Sisifos Söyleni*'ni dâhil edebiliriz buraya. Absürt felsefesini anlatırken Camus, hayatın absürtlüğünün, anlamsızlığının beraberinde intiharı getirmediğini, onların isyanı gerektirdiğini söyler. Jîn de yukarıdaki sebeplerden bu tarz bir absürtlüğe dâhildir. Yaşadıkları, hayatı absürttür. Ayıya elma atar, ayı da elmayı yer. Bir şekilde kurtulmak için birinin ona *"Hey sen! Duvarının arkasında solan gülümsemen ve üşüyen ayaklarınla beni duyabiliyor musun?"* diye sorması gerekir, onun yerine o duvar yakıp yıkanır ve kalanları düzlük haline getirilip üzerine duble yol döşenir bu örnekte. O yüzden isyan eder. İsyan etmeye mahkûmdur hatta aksi durumda tuhaflaşır. Onun için Sartre'ın meşhur *dictum*'u[23] tam anlamıyla işlemez, terse dönmüştür. Özün varoluştan önce geldiği bir durumda tıkanmıştır, hapsolmuştur, kendine bir duvar inşa etmek zorunda bırakılmıştır. Kendisine iki se-

[23] "Varoluş, özden önce gelir" sözü için bkz.: Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un Humanisme*, Paris: Les Editions Nagel, 1946, s. 29.

çenek sunulmuştur: Tam da onu o duruma sokanların istediği gibi dağa çıkıp direnebilir çünkü orada onunla çatışacak birileri mutlaka olacaktır. Ama onu normal, olması gerektiği gibi, kendi özünü kendi oluşturduğu bir hayata kimse davet etmeyecektir, kimseden "çay bahçesinde çay içme daveti" almayacaktır, kimse ondan ilaçlarını getirmesini istemeyecektir, asla coğrafya dersi görüp bilgi ezberlemesi gerekmeyecektir. İkinci olarak da şehre inip birkaç kişi tarafında tecavüze uğrayabilir sonra taş taşıyabilir sonra birkaç kişi tarafından daha tekrar tecavüze uğrayabilir belki şansı olur da kendi bedenini satmadan yeteri kadar para kazabilirse bir otobüse atlayıp yaşadığı yerden kaçmaya çalışabilir ama "kimliği" olmadığı için şehir değiştirilmesine izin verilmeyecektir. Bu sıkışmışlıktan kaçma denemeleri arasında patlayan bir bombayla, ateşlenen bir kurşunla, sıkılan biber gazıyla, aşırı kullanımına maruz kalınan copla, yeni marka zırhlı araçların denemesinde atılan tazyikli suyla, yakalanırsa yapılacak türlü işkencelerle muhtemelen hayatı imkânsız kılınacak, kimsenin önemsemeyeceği bir şekilde de son bulacak.

## Jîn Git Başımdan, Ben Sana Göre Değilim

*Jîn*'in bütün analiz gerektiren taraflarının dışında da yüzeysel ve sinemasal olarak "yapay" kaldığını belirtmek gerekir. Erdem'in önceki filmlerinde senaryoda kurduğu farklı gerçeklikleri filmde, çekimde kendine özgün bir biçimde yansıtma başarısı vardı. Buradaki tercihleri ise senaryoda kurulan dünyaya geçmemek için direniyor gibi. Girdiğimiz sisli, puslu, bulanık dünya her zaman gerçeğin kopyası şeklinde algılanıyor. Asla o gerçekliği referans alan ama bir o kadar da gerçekliği reddeden dünyasını tam anlamıyla kuramıyor. *Kosmos*'u ve orada kurulan sinemasal anlamda da başarılı dünyayı düşündüğümüzde bu başarısızlık gibi görünebiliyor.

Sonuç olarak, Jîn'e (bu bölümün kalanında hem film hem de karakter anlamında) Erdem sineması açısından baktığımızda oraya aykırı durmuyor. Gene oranın ihtiyaçlarını karşılıyor, oraya hizmet ediyor ama oranın yarattığı beklentileri karşılamıyor. Oranın "sine-masallığına"[24] yetişemiyor.

Kadın olarak ise olmaya çalışıyor. Onun kendi "erkeksi kadınlığı" ona yet-

[24] Kelimenin bu yazılışını Mehmet Öztürk'ün *Sine-masal Kentler* isimli eserinde gördüm (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2007).

miyor. Daha fazlasını, daha özgürünü istiyor. Daha kendi olabilenini arıyor. Sanırım kadınlık açısından Jîn'in maruz kaldığı durum en güzel şöyle özetlenebilir: "Ve Tanrı kadını yarattı; çok teşekkürler ama bizim ona ihtiyacımız yok."

Kürt ve Türkiye sineması bağlamında ise belki "sanat, festival filmi" diye kategorize edilmesinden, belki sadece yedi kopya ile vizyona girmesinden Jîn; Türk sineması denilen şeyin gözünü ustura ile ikiye ayıramıyor. Ama kesinlikle bunları düşünürkenki algımızla oynuyor. Erdem sinemasının amacının bizi götürdüğü dünya hakkında düşündürmek, hayal kurdurtmak olduğu düşünülürse burada Erdem sineması ve Kürt sineması başarılı bir bileşimde bulunuyorlar. Çok fazla insanın bakış açısını değiştirmeyi amaçlayan bir film zaten sinema bazında baştan kaybetmiş olurdu herhalde. Jîn, düşünce içerikli sinemanın "tuttuğu" bir evrende belki bazı şeyleri değiştirebilirdi. Algısıyla oynadığı kişi sayısı 8.281'de kalmazdı.[25] U2'nun vokalisti Bono; "*Müzik dünyayı değiştirebilir, çünkü müzik insanları değiştirebilir*" demişti. Aynısı sinema için de geçerli olabilir aslında. Eğer milyon dolarlarınız, yakışıklı aktörleriniz ve patlayan görkemli binalarınız varsa.

Filmin sonunda tıpkı başındaki gibi bomba patlıyor ve çemberi tamamlamaya çalışırsak *The Wall*'un sonu (aynı zamanda başı) gibi "Burası girdiğimiz yer değil miydi?" diye soruluyor adeta. Jîn, Auschwitz'den sonra şiir yazabiliyor ama durduğu yerle, yapısıyla, anlattığı hikâyeyle "derinin içinde" yargısının ve konu ettiği bütün sorunların üzerlerini kırmızı renkli kalemlerle çizmekten çok onun yanına kocaman bir soru işareti koymakla kalıyor sadece. Jîn'in hem filmde hem de filmin dışında karşılaştığı cehennem hep başkaları oluyor. Başka filmler, başka teoriler, başka erkekler. Onların ötesinde Jîn'in ölümünün birden olması bile çok şey anlatıyor aslında. İstenilmemeyi, kaçmayı, kestirilip atılmayı, ait olmamayı anlatıyor orası. Neden böyle olduğunu ise gerçekle ve gerçeklikle ilişkisi Foucault sarkacı gibi olan bir kameranın bakışından görüyoruz: Yaşadığı dünya çünkü hem kötü, karanlık ve çirkin biraz.[26]

---

[25] Seyirci sayısı boxofficetürkiye'den alınmıştır. Bkz.: http://boxofficeturkiye.com/film/2011685/Jin.htm (Er. Tar.: 28/12/13).

[26] Atilla İlhan'ın başlıkta da atıfta bulunulan "Aysel Git Başımdan" isimli şiirinden.

# CÉLINE YA DA UMUDUN DEĞERDEN DÜŞÜRÜLÜŞÜ

BARIŞCAN DEMİR*

Yazında umuda sahip oluş ya da insana dair umut kapısı bırakan bir yazın, belli soruları henüz sormamış olan yazındır.

Umut bir durma halidir. Durma hali ile kastedilen: tabi olunan inancın umutla yerinde sayması, saydığı müddetçe de kemikleşmesidir. İnanca bağımlılığın dışavurumudur umut; üzerine inşa edilecek söylevi belirleyen, onu kendinde eriten ve sonucunda kendini kendi çerçevesi içinde sağlama almayı diretişin döngüsel çıkmazına sokan, bu çıkmazıyla da türün sürekliliğini kendinde boğandır. Nietzsche ve Marx birbirlerinden her ne kadar ayrı uçlarda duran filozoflar olsalar da, "değerden düşürme etkinliği" bağlamında, birbirlerine oldukça benzer bir metot üzerinden oluşturmuşlardır yazınlarını. Biri ahlakı değerden düşürüp yeniden değerlendirirken, diğeri politik iktisat üzerinde aynı yöntemi uygulamıştır. Burası tartışılamaz bir gerçektir ki, Nietzsche ve Marx 19. yüzyılın düşünsel anlamda dönüm noktalarıdır. Felsefe sahnesinde, onlardan sonra yazıldığı halde ucu onlara dokunmayan, onların yarattığı depremden etkilenmeyen bir yazın bulmak neredeyse imkânsızdır. Fakat ikisinde de göze çarpan bir "atlanan" vardır; kendi yazınlarını şekillendiren "umut"tur bu atlanan. İkisi de kendi yazınlarındaki umut sayıltısını görmezden gelir, kendi söylevlerini şekillendiren umudu değerden düşürmeyi denemez. Oysa umut bir durma halidir; dâhil olunan sürekliliğin umut edilende durması halidir. Nietzsche ve Marx'ın bu yazıdaki yeri: hem ele alınan kavramı değerden düşürme ve yeniden değerlendirme metoduna birer örnek

* Hacettepe Üniversitesi, Rekreasyon Bölümü. Yazının yayıma hazırlanması sürecinde incelenmesi, düzeltme ve düzenlemelerin yapılmasındaki katkılarından ötürü Utku Özmakas'a ve *Felsefe Problemleri* dersiyle, yazının giriş bölümüne ilham kaynağı olan Onur Kartal'a teşekkür ederim.

hem de değerden düşürülenlerin yanında, değerden düşürülen kavramların içinde yer alıp, kavramı ve düşmüş kavramı oluşturan umuda ve bu umudun nasıl da değerden düşürülme etkinliğinden muaf olduğuna verilebilecek birer örnek olmalarıdır.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde İngiliz psikologlarınca belirlenen "iyi"-den bahsettikten hemen sonra şu cümleleri döker kağıda:

> Hemen görülüyor ki, bu türetme zaten İngiliz psikolog mizacının tüm tipik özelliklerini içeriyor, "yararlılık", "unutma", "alışkanlık", ve sonunda da "yanılgı"; işte daha yüce olan insanın, şimdiye dek insana has bir tür ayrıcalıkmışçasına gurur duymuş olduğu bir değerler dizgesinin temelini oluşturan şeyler. Bu gurur kırılmak, bu değerler dizgesi değerden düşürülmek zorunda: erişildi mi buna?[1]

Nietzsche, "iyi"yi (dolayısıyla da "kötü"yü) belirlemiş olan belirleyicinin sınırlarını gözler önüne serer bu cümlelerinde. Nietzsche'ye göre; "iyi"yi belirleyen, kendi belirleme yöntemini oluşturan değerler dizgesini, ele aldığı konunun nesnesine direttiğinde, belirleyen (kendi sınırlılığını ele aldığı konunun nesnesine direten) ait olduğu kültür ve dille yapılanmış büyük çaplı bir eksik okuma potansiyelini de okumanın kendiyle birlikte yürütmeye mahkûm olandır. Bu okumayı yapacak mahkûm, mahpusu olduğu dil ve kültür hapishanesinin sınırlı okuma potansiyeliyle okumayı gerçekleştirdiğinde, kendini yönlendiren yapılanmışlığını, farkında olmadan göz ardı edip, belirlemesini yaparken, "kusursuz belirlemeyi" ortaya koyacağının eminliğine, diğer bir deyişle gurura sahip olandır. Bu gururun tetiklemesiyle başlayan bir mekaniği, sorgulamaksızın işleyişe sokuşuyla ise, ele alınan kavramın içeriğini de kendiyle sınırlayandır. İşte Nietzsche'de bu gurur ve değerler dizgesi değerden düşürülmek zorundadır. Ardından da bilindiği gibi ahlakın soykütüğünü deşmeye, onu yeniden değerlendirmeye başlar. Öfkeyle değerlendirmeye başlar Nietzsche, öfkeyle değerden düşürmeye başlar. Öfke yıkar bütün o putları. Tıpkı "hınç ahlakının" Nietzsche tarafından belirlenen "yerileni" olan hınca sahip iyinin, hıncının yönelimi olan kötüden dolaylı varolması gibi, kendi de öfkeyle belirlediği "olmaması gereken"den dolayı vareder, olmasını istediği

[1] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı, 2011, s. 18.

hali. "Ya 'iyi' bir gerileme belirtisi de içeriyorsa, aynı şekilde bir tehlike, bir baştan çıkarılış, bir zehir, geleceğin sırtından bugünü yaşamayı sağlayan bir uyuşturucu da içeriyorsa? Belki daha rahat, daha tehlikesiz ama aynı zamanda daha küçük çaplı, daha seviyesiz bir yaşam".[2] sözlerini dile getirirken, öfkesinin nedenini; insanın daha rahat, daha tehlikesiz bir yaşamın aslında güzelce kamufle edilmiş bir yanılsama olması ve yanılsamanın altında gizlenen gerçeğin, aslında daha zehirli, yaratıcılıktan daha da uzak, kısacası daha kölece bir yaşam olması olduğunu söyler gibidir. Nietzsche'de yanılsamayı yaşayan insan, gerçeği aramaya tenezzül dahi etmeyecek şekilde yanılsamanın kendini savunur, çünkü artık o da, yapısal anlamda yanılsamanın bir parçası olmuştur. Köle ahlakına sahip olanın yaşamı, hem rahat ve tehlikesiz olan hem de acı verici şekilde en tehlikeli olan durumunda, iç içe geçmiş bir yaşamsal devamlılık olarak Nietzsche'nin öfkesinin kökenini oluşturur. Bahsi geçen bu iç içe geçmiş ikili ilerleyiş Nietzsche'nin parçalamak istediği putu simgeler çünkü, Apollon ışığın Tanrı'sıdır fakat aynı zamanda yanılsamanın da. Işık ve yanılsamanın eş töze sahip oluşunu, daha açık bir dille ifade etmek gerekirse; yaşamın rahatlığı ve tehlikesizliği aynı zamanda yaratıcılığı yokeden, daha seviyesiz bir yaşamın yanılsamasıdır da denilebilir. Bahsi geçen bu rahatlık hali, yani "yanılsamanın kabulü" parçalanması en güç putlardan biridir. Bu birbirine zıt, "tehlikesizlik" ve "zehir" kutuplarının iç içe ve yek şey oluşunun yarattığı puta öfkelenişse; Nietzsche'nin "insanın değerden düşüşüne" duyduğu öfkeyi kükreyen alt metni haykırır bize; biz ki, o köle ahlakının sürüngenleri olan okurlar. Kükremeden kopup, bize yansır bu düşmüş değer, suratımıza çarpılır. Bizim suratımıza çarpılır. Biz ki, yansımayı değerlendirmek için sıraya girmiş okurlar, biz ki, görenek ahlakı ve toplumsallığın deli gömleğiyle hesaplanabilir kılınan köleler, algılayışımız sanki aynı değerden düşme ile şekillenmemişçesine yorumlamayı umut ederiz yansımayı. Kendimize en uzak olanın yine biz olduğumuzun bilinciyle umut ederiz. Evet, umut ederiz ve Nietzsche de aksini umut eder. Nietzsche'nin umudu, o yerdiği köle ahlakına tabi olanın sahip olduğu umut değildir. Çoğu Nietzsche okuması, onun felsefesinin de umutsuz olduğunu düşünür fakat, bu sadece üstinsana olan umudunun gözden kaçırılışıdır. Nietzsche de umut eder, köle ahlakına sahip olmayan fakat

[2] A.g.e., s. 13.

köle ahlakının içinden doğacak, öncü ve ayrıksı bir insanı yani üstinsanı umut eder. Öte yanda Nietzsche'de de, üstte bahsettiğim gibi, orada olan fakat üzerinde durulmadan geçilen bir "atlanan" vardır. Ahlakın yorumlanışına öfkelenir Nietzsche, onun soykütüğünü çıkartıp, onu değerden düşürür. Düşürüşünü umuduyla gerçekleştirir. Oysa umudun içeriğinin dolduruluşu ya da ona atfedilen değer, ahlakın içeriğinin dolduruluşundan ya da ona yüklenilen değerden farklı değildir. Nietzsche bunu görmez, umudun kendine öfkelenmez; umudu değerden düşürüp, yeniden değerlendirmeye tabi tutmayı denemez. Nietzsche ile yönelimi, gayesi ve vardığı sonuçlar bağlamında oldukça farklı noktada olsa da, Marx'ta da tıpkı Nietzsche gibi "insanın değerden düşüşü" problemi temel sorun olarak ele alınır. Bu temel sorun da yine, tıpkı Nietzsche'deki gibi karşıtını, yani "insana dair umudu" içinde barındıran bir yönelim noktasını açığa çıkartır. Marx, "Yabancılaşmış Emek" isimli yazısında ele alır, "insanın değerden düşüşünü". Öncelikle kendi gözünden klasik politik iktisat kuramlarını açıklar Marx:

> Politik iktisat özel mülkiyet olgusundan yola çıkar, ama özel mülkiyetin kendini bize açıklamaz. Politik iktisat özel mülkiyeti soyut formüllerle dile getirir ve bu formülleri yasa olarak benimser... Politik iktisat emekle sermaye ve sermaye ile toprak arasındaki ayrılığın kaynağını açıklamaz... Politik iktisat rekabeti dışsal koşullarla açıklar, bu dışsal ve görünüşte rastlantısal koşulların ne dereceye kadar, gerekli bir gelişmenin dışavurumu olduğu konusunda bir şey söylemez... Politik iktisadın harekete geçirdiği tek çark para hırsı ve para tutkunları arasındaki savaştır – yani rekabet.[3]

Ardından da politik iktisadın yabancılaşmış emeği oluşturuşu ve yabancılaşmış emekle insanın değerden düşüşünü anlatan şu sözleri dile getirir:

> Onun için şimdi, özel mülkiyet, para hırsı ve emeğin, sermayenin, toprak mülkiyetinin ayrılması arasındaki özsel bağlantıyı kavramamız gerekmektedir; değişim (mübadele) ve rekabet, insanın değeri ve değerden düşmesi, tekel ve rekabet arasındaki, bütün bu yabancılaşma ile para-sistemi arasındaki bağlantıyı kavramamız gerekiyor.[4]

Marx'ın yaptığı şey de, Nietzsche'nin ahlakı değerden düşürüşü ve yeniden

[3] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2012, ss. 73-74.
[4] A.g.e., s. 74.

değerlendirişi gibi politik iktisadın kutsal saydığı kabullerinin soykütüğünü çıkartmaktır. Marx'ın politik iktisadın soykütüğünü çıkarmasının nedeni de insanın değerden düşüşüne duyduğu öfkedir. Marx da, anlattığı halde olan insanın aksini, yani yabancılaşmış emeği dışarıda bırakabilen insanı umut eder fakat, bu umuda sahip olduğu için kendine kükremez, umudun kendisine öfkelenmez, umudu değerden düşürüp yeniden değerlendirmeye tabi tutmayı denemez.

Nietzsche'ye de Marx'a da ciltlerce eser yazdıran bu öfkenin kaynağı, zaten eserlerinin satır aralarında parlayan, ateşi taşıyan Prometheus'un sahip olduğu gibi kimliği belirsiz bir umuttur: İnsana dair umut. Nietzsche'de bu umudun adı "Übermensch" ya da çeviri haliyle "üstinsan"dır. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde şu sözlerle anlatır üstinsanı:

> Ne ki zaman zaman –"iyi"nin ve "kötü"nün ötesinde kutsal bağışlayıcılar olduğunu varsayarsak bir bakış bağışlayın bana, mükemmelleşmiş, tamamlanmış, mutlu, kudretli, utkulu, ve hala korku salabilen bir şeye tek bir bakış! İnsanoğlunun varlığını haklı çıkaracak bir insana, onun tamamlayıcısı ve kurtarıcısı olacak, uğruna insana olan inancımıza tutunabileceğimiz bir mucizeye bir bakış![5]

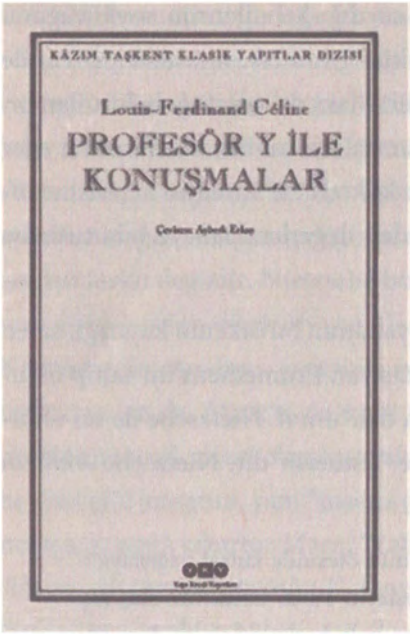
Nietzsche okura umudunu anlatır, köle ahlakına sahip olanın umuduna yaptığı gibi aynı değerden düşürme işlemine tabi tutmadığı gerçeğiyle yüzleşmekten kaçındığı umudunu anlatır. Marx ise yabancılaşmanın ikinci formunu (emeğin kendisine yabancılaşma) anlatırken bahseder yabancılaşmış emeğe tabi olan ve bu tabi oluşu ile Marx'ın istenmeyen insanını, tersinden düşünüldüğünde ise olmasını istediği insanı oluşturan insandan:

> Bir kere, çalışma işçinin dışındadır, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, inkâr eder, mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihinsel enerjisini serbestçe geliştiremez, bedenini harcar ve zihnini yokeder. Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. (İşçi) çalışmadığı zaman kendindedir.[6]

Marx da tıpkı Nietzsche gibi, yazının alt metninde, olmasını istediği insanı, belki de olmasını istediği insanlık halini anlatır. Marx umudunu anlatır, bunu

[5] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 36.

[6] Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 78.




da tıpkı Nietzsche gibi kaçınarak; kendi umudunu da politik iktisada yaptığı, aynı değerden düşürme işlemine tabi tutmadığı gerçeğiyle yüzleşmekten kaçınarak, anlatır.

Nietzsche başka bir yazısında; "Gerçekler yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır, kullanıla kullanıla eskiyen, duyulara hitap etme güçlerini yitiren metaforlardır onlar, yüzleri aşındığından artık yalnızca birer metal parçası gibi görünen metal paralardır onlar".[7] demiştir. Peki bu sözleri ederken kendi umudunun da (üstinsana olan umudun) varsaydığı bir gerçeklik olduğunu hatırlamış mıdır ya da Marx yabancılaşmanın ikinci ve üçüncü formunda karşısına aldığı kapitalizm içindeki meta üretimiyle yabancılaşmış insanı anlatırken ve bu anlatı ile aynı anda, kast ettiğinin tersinde, "olması gereken insanı" belli edip, bu oluşu umut ederken, bu umut edişin kendisini yaratanın da kapitalizm olduğunu hatırlamış mıdır? İkisi de bir değeri değerden düşürür ve yeniden değerlendirir fakat, umudun kendisine, umuda sahip olanın yıkılması gereken gururuna dokunmaz, oysa Nietzsche, "iyi" için söylediği; "...ne de çok kan ve dehşet var tüm iyi şeylerin temelinde!"[8] sözünü umuda uyarlayıp "Ne de çok kan ve dehşet var tüm bu umudun içinde!" şeklinde, umudun değerden düşürülüp yeniden değerlendirilişi fikrini içeren bir halde sunamaz mıydı? Açıkça görülebileceği gibi "umut", iki filozofta da bir "atlanan"dır. Peki kendimize "Ya umut da değerden düşürme etkinliğinde atlanmayan, üzerinden hızla geçilen olmasaydı ne olurdu?" sorusunu sorabilir miyiz? Şu an okumakta olduğunuz yazı, bu soruya verilebilecek bir cevap arayışıdır. Yazı Céline ve edebiyatı ile ilgilidir fakat, gönderme yaptığı nokta, Céline'i tanıtmaktan çok onu tam da

[7] Friedrich Wilhelm Nietzsche, "Ahlakın Ötesinde Gerçek ve Yalan Üzarine", çev. E. Efe Çakmak, *Kitap-lık*, sayı 65, 2003, İstanbul: YKY, s. 85.

[8] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 56.

bu bağlamda, edebiyatının, Nietzsche ve Marx'ın atladığı, "umut kavramını değerden düşürme ve yeniden değerlendirme" etkinliğini gerçekleştirme potansiyeli taşıdığı fikrini tartışmaktır. Elbette Céline'in bu bağlamda bir değerden düşürme etkinliğinde olduğu iddiası yoktur, fakat aynı şekilde Céline'in yazınının, bir tür soykütük çalışması olarak okunmaması için de bir neden yoktur. Bu şekilde bir okuma yapmama nedenimizin olmaması gibi, yazınının "umudun değerden düşürülüşü" bağlamında okumanın, Nietzsche ve Marx'ın ahlakı ve politik iktisadı değerden düşürüp yeniden değerlendirmesi okumaları ile karşılaştırmaya, onlar arasında bir paralellik kurma eğiliminde olmaya da gerek yoktur. Nietzsche'nin ve Marx'ın bu yazıdaki gerekliliği, yukarıda da belirtildiği gibi öncelikle kendi alanlarında giriştikleri soykütük incelemelerinin, "değerden düşürme etkinliğine" verilebilecek birer örnek olması, ardındansa, Nietzsche ve Marx tarafından değerden düşürülen ve yeniden değerlendirilen kavramların kendindeki umudun açığa çıkarılıp, açığa çıkarılan bu umudun da tabi oldukları kavramlar gibi aynı değerden düşürülme işleminden neden geçirilmediği sorusunu sorabilme fırsatının yaratılmasında yatar.

Céline'in edebiyatı otobiyografiktir ve bu nedenle edebi umutsuzluğunu biraz daha iyi anlayabilmek adına yaşamına ve yaşamına dahil olan toplum ve yazarlar tarafından ele alınışına da kısaca bahsetmek gerekir. Céline 27 Mayıs 1894'te doğar, çıraklık yapar, askere gider, insanlığı tecrübe eder, evlenir ve boşanır ve yeniden evlenir ve boşanır, iki büyük savaşı da görür, insanlığı tecrübe etmeye devam eder, doktor olur, insanlığı tecrübe etme görevi canhıraş devam eder, yazınsal uzamına yayılır ve 1 Temmuz 1961'de ölür. Umudun yokluğuyla geçen en az kırk yıldan bahsediyoruz. Serüven yazısı yazan yazarlar kategorisinde incelenen bir yazardır Céline. Kendi yazdığı türe özgü "coşku"yu övüp, coşkuyu barındırmayan diğer yazın türlerini aşağılarcasına şunları söylemiştir:

> Çoşku kıymetli şeydir Profesör Y Beyefendi!... tekrar söylüyorum!... kalpten bile daha değerlidir bir manada! onun işi ayrı, öbürünün ayrı zaten! Ne yapıyordu Corinne, 'yüce gönlünü' eğliyordu... kalbini lan işte! Hem o 'yüce gönüllere' de bir haller olur arada regl gibi, dönem dönem... ne ki lan zaten işte 'yüce gönül' bildiğin düdük be! Düdüklen rahatla! Coşku başka şeydir ama, çoşku, varlığın cücüğünden doğar, elâlemin taşağın-

> dan, ovaryumundan değil!... coşkuyu zapt etmeye çalışmak öyle bir imtihana tutar ki sanatçıyı, kendi çoşkusunu bile tüketir adam anlamadan... yazık o Goncourtculara, sapmışlar bir kere, gidiyorlar tam gaz ters yöne! Ters yöne cilacılar, en küçüğü, en büyüğü! Ters yöne kargaşadan pay çıkaranlar! Tabana kuvvet kaçıyorlar coşkudan, altlarına sıça sıça!.. ne zaman ki gelecek 'coşkun üslup' da 'orta malı' olacak... ki elbet olacak!... ne zaman ki mangırla dolacak Akademi'nin kasası... lan işte o gün elveda günüdür 'coşkuya'![9]

Céline'in serüven yazını, onu zamanına göre "orta malı"ndan uzak tutabilen yazın türüdür ve hayatı da buna paralel olarak aynı şekilde "orta malı" olmayı, Akademi'nin kasasını dolduracak insan olmayı reddeder haldedir çünkü, açıkça belirttiği gibi "coşku" da serüven edebiyatı da "orta malı" olmadığı sürece kullanılabilir olandır. Deleuze, "Edebiyat ve Hayat" isimli denemesinde Gombrowicz'i alıntılayarak; "Edebiyat, kötü biçimliliğin veya tamamlanmamışın tarafına çekendir"[10] sözünü bize aktarır. Ona göre edebiyatın görevi tamamlanmamış olan alana yöneliktir ve Gombrowicz'in edebiyatı da işte tam bunu yapandır. Gombrowicz'in bahsettiği tamamlanamayış, tam da "serüven yazını"nı oluşturan "hareketin sonsuz devamlılığı" ya da "yazında coşku" fikrinde, onu uyandıracak yazarını bekleyen bir kıpırtı gibidir. Serüven yazısı türünün ilk temsilcisi Cendrars'tır. Serüven yazını, Cendrars'ın *Moravagine*'inin yazarı tanıtım kısmında; "Hareketi ve tehlikeli bir yaşamı dile getiren yeni ve güçlü bir şiirsel üslûp"[11] olarak adlandırılır. Cendrars'ta şiir; hareketin gözüpek ve yepyeni yöntemlerle söze dökülmesi ve birçok izlenimin aynı anda imge, duygu, çağrışım ve şaşırtıcı teknikleri içeren karmaşık bir doku içinde düzensiz ve aksak bir ritimle iletilmesidir. Serüven yazını bunlarla beraber otobiyografik ögeler de içerir; bahsi geçen yazınsal tür, yazarın, hareket ve tehlikeyi benimseyişi ile paralel olarak biçimlenen bir yazın geliştirmesi halidir. Yazının kendi de yazar gibi serüven halindedir; serüven yazınında yazı, yazar kadar serüven, serüven, yazı kadar yazardır. Céline'in, Cendrars'ın önünü açtığı türü –onu karamsarlaştırmak, dilsel düzenini bozmak, dilsel sınırlılıkları

[9] Louis Ferdinand Céline, *Profesöy Y ile Konuşmalar*, çev. Ayberk Erkay, İstanbul: YKY, 2013, s. 28. Alıntıda geçen üç noktalar ve küçük harfle başlayan cümleler yazara aittir.

[10] Gilles Deleuze, "Ciddi ve Umursamaz Yazılar – Edebiyat ve Hayat", çev. Ege Berensel, *Siyahi*, sayı 3, 2005, s. 10.

[11] Blaise Cendrars, *Moravagine*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Can, 2005. s. 5.

da zorlayarak başkalaştırmak ve onu aşkınlaştırarak neredeyse başka bir tür haline dönüştürdüğünü unutmamak koşuluyla– benimsediğini söyleyebiliriz. Bu iddiayı destekleyecek yazınsal bir karşılaştırma vermemiz gerekirse; *Moravagine*'in şu ünlü bataklık sahnesiyle:

> Bu su ıssızlığında her şey canavarlaşıyordu, ormana özgü bu derinlikte, şalupa, alet edevatımız, halimiz tavrımız, yemeklerimiz, ilerlemeye devam ettiğimiz ve genişlemeye devam eden bu akıntısız ırmak, bu sakallı ağaçlar, bu elastik koruluklar, bu gizli gür ağaçlar, yüzlerce yıllık bu yeşil yapraklar, sarmaşıklar, tüm bu adsız çimenler, bu taşkın özsu, bir nemfa gibi tutsak ve kozasını dokuyan bu güneş, ardımıza takılıp sürüklediğimiz bu sıcaklık buğusu, oluşum halindeki bu bulutlar, bu gevşek buharlar, kıvrılan bu yol, bu yapraklar, pamuklar, kıtık, liken, yosun okyanusu, yıldızların bu karmaşası, bu kadife gökyüzü, şurup gibi akan bu ay, sesi boğulmuş kürklerimiz, arkamızda bıraktığımız su çevrintisi, sessizlik... Ağacımsı eğrelti otlarıyla, tüylü çiçeklerle, etli kokularla, tirşe hümüslerle çevriliydik... Akış. Oluş. Ortak nüfuz ediş. Şişme. Bir tomurcuğun şişmesi, bir yaprağın açılması, yapışkanlı kabuk, salyalı meyve, emen kök, saçan tohum. Çimlenme. Mantarlanma. Fosforlanma. Çürüme. Yaşam... Yaşam, yaşam, yaşam, yaşam, yaşam yaşam yaşam, yaşam... Doğanın en muhteşem gösterilerinin belirli saatlerde patladığı esrarengiz mevcudiyet... İnsan güçsüzlüğünün sırrı! Korkmamak ne mümkün! Her gün aynı şey![12]

*Yolculuk*'un çamur sahnesi karşılaştırılabilir:

> Bu arada acente ve ben, batıyorduk. Çamurun içinde kaybolacaktık ardı ardına gelen sağanaklardan sonra, her biri daha yıvışık, daha koyu. Yağmur mevsimi. Daha dün kayaya benzeyen ne varsa, bugün artık gevşek bir balçığa dönmüştü. Sarkık dallardan akan ılık su, şelaleler halinde peşimizden geliyor, kulübenin içine ve etraftaki her şeyin üstüne kaderine terk edilmiş eski bir nehrin yatağına yayılır gibi yayılıyordu. Her şey bir bulamaca dönüşüp eriyordu, tapon mal, umut, hesap, hem de ateşler içinde, hem de o bile nem içinde. Bu yağmur o kadar yoğundu ki üzerinize saldırdığında insanın ağzını ılık bir tıkaç gibi sımsıkı kenetliyordu. Ama bu tufan hayvanların birbirinin peşine düşmesini engellemiyordu, bülbüller de çakallar kadar gürültü patırtı koparmaya başladılar. Anarşi her yere sızmıştı ve ben, bunak bir Nuh, gemideydim. Artık buna bir son

[12] A.g.e., s. 192. Alıntıdaki üç nokta işaretleri bana aittir, paragrafları belirtmek için kullanılmıştır.

vermenin zamanının geldiğine karar verdim.[13]

Hem Cendrars'ın hem de Céline'in yazınında "hareketin kendi oluş"u vardır; Cendrars'ın yazısını okuyan nemden boğulacak, Céline'inkini okuyansa ağzı yağmurla tıkanmış gibi hissedecektir. Bataklıkta gerçekleşen fosforlanma ve çimlenmenin ya da çamur deryasının akışıyla bir olunan anda hayvanların hala birbirinin peşine düşebilmesi fikirlerindeki grotesk okuru gerecek, irkiltecektir. İki yazın da o sonsuz akışa birinci gözden tanık olmuşluğu taşır, iki yazın da taşıdığı bu tanıklığı okura yaşatır. Serüven türü, duramamanın yazınıdır. Moravagine karakteri nasıl kıpır kıpır, yerinde durmamanın yazıya dökülmüş hali olarak çıkarsa karşımıza, Bardamu de umutsuzluğu yüzünden yerinde duramamanın karakteri olarak belirir. Çünkü umut etmek bir durma biçimidir; Cendrars'taki anlamıyla umudun bataklığına saplanıp durma ya da Céline'deki anlamıyla umudun yağmurundan boğulup durma gibi. Bataklık ve çamur "durmanın" metoforudur; umudun bataklığında, inanç yönünden hareketsizleşip, bir arınma, bir çıkış arandığındaysa umudun yağmuruyla yıkanmadan oluşan arayışın döngüsel imkânsızlığının boğucu metaforudur. Bataklıktan kurtulmak isteyen, yine kurtuluşu umut ettiğinden, tutunabileceği tek şeyin yağmur olması fikriyle açılan bir mezar gibi kapatır kendi umudunu, kendi üstünü örtecek şekilde. Kaçış imkânsızdır fakat, devam edişi imkânlı kılan tek şey harekettir: Serüven yazınına içten içe işlemiş o sonu gelmez hareket: Umutsuzluk hareketi. Bu iki farklı yazarın bahsi geçen kitaplarındaki iki farklı karakter, her ne kadar birbirlerinden uç noktalardan taşarcasına farklılaşsalar da bariz bir ortak özelliği simgelerler: Düşünsel ve fiziksel hareketi. Hareket, bir duramamadır, düşünsel ve fiziksel bir duramamadır. İşte "serüven yazını" denilen türü ortaya çıkartan da bu durmama, sabitliği reddetme halidir. Serüven yazını yazarının kendi de ne oturduğu yerde oturabilen ne de inancın sürekliğini kabul edebilen biridir. Serüven yazını yazarları duramayanlardır ve bu tür edebiyatın karakterlerinin de hareketin ve tehlikenin yazıya dökülmüş hali olmasının nedeni işte bu "duramama"dır. Duramama üstte bahsi geçen anlamıyla "tamamlanmamışın" sürekliğini taşıyabilecek olan tek edebi türü yaratır. Ferit Edgü *Yolculuk*'a yazdığı önsözde Céline'in yazınını; "Kötülüğün,

[13] Louis Ferdinand Céline, *Gecenin Sonuna Yolculuk*, çev. Yiğit Bener, İstanbul: YKY, 2002. s. 203.

akla gelen ve gelmeyen her türlüsü, aptallık, salaklık, hödüklük, alçaklık, ne isterseniz hepsi vardır bu yazarda. Belki hiç okumadığı ya da okuduğunu itiraf etmekten kaçındığı Nietzsche gibi, bu romanları okurun yüzüne fırlatıp, işte insan! demiştir"[14] şeklinde anlatır. Ferit Edgü de Céline'den umut bekleyendir. Edgü, Céline'i tıpkı Nietzsche gibi, insanların yüzüne kendi pisliklerini çarparak, gerçek insanı diğer bir deyişle üstinsanı ortaya çıkartmak isteğiyle yanıp tutuşan biri olarak ele alır. Edgü bize kendi umudunu anlatır. Kendi umudunu o birçokları gibi eksik okunan, umutsuz Nietzsche okumasına benzeterek anlatır. Edgü de "atlanılan"ını ortaya koyar, onu yok sayarak Céline'e umut yükler. Ayberk Erkay'sa *Profesör Y İle Konuşmalar*'a yazdığı önsözde Céline'in tavrını yangın ateşini körüklemekten gocunmama olarak belirtir:

> Sırrını açıyorsa Céline, ne yüce gönlünden koptuğundan, ne önderlik hevesinden, ne vazgeçtiğinden; *Yolculuk*'un bile dar kafalara kanıtlamaya yetmediği sahiciliğini, kıymetlisinden olma pahasına, görmek istemeyen gözlere soka soka göstermek istediğinden, ateşe körükle gitmeye can attığından, yakmadık yer bırakmasın diye çıkardığı yangın.[15]

Eğer Erkay'ın "sahicilik"le kastettiği şey, Céline'deki insana dair umudun tüketilişi çabasının yakmadık yer bırakmayacak bir yangın çıkarttığıysa, alıntılanan bu önsöz parçacığı, okumakta olduğunuz yazının esas konusu olan umudun değerden düşürülüşü fikrine de yakındır. Birbirine oldukça farklı iki önsözle karşılaşırız Edgü ve Erkay'ın yazılarında. Oysa ikisini biraz karıştırarak doğrudan Céline'in umutsuzluğuna yönelik bir öndeyiş elde edilebiliriz; işin membaından dahil olduğu insanlık umudunun çıkardığı yangına elinde körükle giden bir "İşte insan!" deyicidir Céline. Céline'i bir de Céline'in kendi kaleminden, kendi yarattığı görüşmecisi Profesör Y ile giriştiği söyleşideki açıklamalarından tanımak istersek, kendini "Bendeniz naçizane bir mucidim Beyefendiciğim!... övünmek gibi olmasın ama naçizane bir mucidim ben!... alt tarafı kıytırık bir numara icat etmişliğimiz var!... kıytırık bir numara, o kadar işte, başka bir şeyim yok!... öyle cümle aleme verecek mesajlar falan yok bende!"[16] şeklinde tanıtır. Bahsettiği naçizane numarayı ise, ona "Siz bir şey icat ettim falan dediniz!... ne icat ettiniz?" diye soran Y'ye şu sözleri ile açıklar:

[14] A.g.e, s. 16.

[15] Céline, *Profesör Y ile Konuşmalar*, s. 7.

[16] A.g.e., ss. 18–19. Alıntıda geçen üç noktalar ve küçük harfle başlayan cümleler yazara aittir.

> Yazı dilinde coşku!... yazı dili kurumuştu çoktan, çatlamıştı ve ben ne yaptım, yazı diline geri kattım coşkuyu!... ötmüyoruz boşuna!... inan inanma, ıvır zıvır işler değil bunlar!... öyle bir numara ki bu, öyle bir sihir ki bu, ver en dangalak adamın eline, sırf "yazarak" alsın aklını başından!... "konuşmanın" coşkusunu döküversin kağıda! öyle hava gazı değil yani!... kıytırık bir şey, ama olsun, yine de bir şey![17]

Céline bilindiği üzere faşizmle birlikte anılan yazarlar söz konusu olduğunda akla gelen birkaç isimden biridir. Bir Céline yazısında, onun bu yönünden bahsetmek de adettendir. Bu konuyla ilgili birçok şey söylendi bugüne kadar; örneğin Turhan Ilgaz bir yazısında Céline'e karşı geliştirilen bu tutumu Fransız hükümetinin Céline'i, bir tür günah keçisi olarak belirlemiş olmasıyla açıklar:

> Ve uygarlık (!), İkinci Dünya Savaşı'yla sayısız kentini haritadan kazıdıktan, on milyonlarca insanını öldürdükten, iki atom bombası patlattıktan sonra, kudurmuş bencilliğini ancak Soah'ın tüyler ürpertici gerçekliği sayesinde ve Yahudi düşmanlığını en büyük günah haline getirmeyle unutabilir, tedavi edebilirdi... Yergilerinde , yaklaşan ve yaşanan felaketi, ölümü, Yahudi'yle özdeşleştiren Céline'in üstüne bir çarpı çekilmeliydi... Ne var ki, önce uydumculuğun oportünizmi, sonra da budalalığın pişmanlığı ve ölümün hâlâ yaşanan dehşeti içinde, hiç kimse o yergilerde Yahudi'nin bir simgeden, Avrupa'nın hiç de yabancısı olmadığı bir simgeden ibaret olduğunu fark etmedi, ya da görmek istemedi. Yahudi, soykırımla ortadan kaldırılması gereken bir ırk değil, her tür ırk ve renkten soykırımlara teşne burjuvazinin simgesiydi Céline için![18]

Turhan Ilgaz'ın sözleri Céline hakkında yazılmış bir aklama yazısını oluşturur. Aklama fikri başlı başına umudu içerir. Yapılacak olan aklama, yazarı, diğerlerinin gözünde olumsuz sayılan düzlemden alıp, olumlu olana oturtma amacı güder. Oysa Céline'in umutsuzluğunu oluşturan kaynak da işte tam da o, içine sokulmaya çalıştığı diğerlerinin alanıdır. Aklayıcının aklama umudu, aklanılacak olanın da umuttan kurtulmasına olanak vermeyecek şekilde onu başkalaşmaya mecbur kılarak aktif hale gelir. "Atlanan" yine belirlenmiş, hatta Céline de işin içine bir diğer "atlayan" olarak dahil edilmiştir. Céline'in bahsi

[17] A.g.e., s. 19. Alıntıda geçen üç noktalar ve küçük harfle başlayan cümleler yazara aittir.

[18] Turhan Ilgaz, "Adım Ferdinand, İste Düşündüklerim!", *Kitap-lık*, sayı 53, İstanbul: YKY, 2002, s. 118.

geçen, ona atfedilmiş olan faşist unvanı hakkındaki umursamazlığını da yine aynı yazıda Céline'in tanıklığını, tanıklığın aptallığı dışarıda bırakışının ya da onun içine yani insanlığın içine yeniden dahil olmayışının nedeni olarak sunar:

> Céline'in *Yolculuk*'u çeyrek yüzyıl önceki kıyametin birinci elden tanıklığıdır. Üstelik yalnızca savaşın da değil; o savaşı yapan, ona katlanan, sonra da eski tas eski hamam, hiçbir şey olmamış gibi, aynı ölümcül içgüdülerini izleyerek yaşamaya devam eden insanların ahmaklığına tanıklıktır. "Bir daha asla söyledikleri şeylere, düşündükleri şeylere inanmayacağım." diye yazar Gecenin Sonuna Yolculuk'ta. "Asıl korkulması gereken insanlardır, sadece onlar, daima."[19]

Ilgaz'ın, yazısında belirttiği gibi, kendini insanlara asla güvenmeyen, düşündüklerine inanmayan, asıl korkulması gerekenin sadece insanlar olduğunu söyleyen bir yazarı tekrar onların arasına dahil etme çabası taşıyan bir aklama yazısının, yazarın kendi ile karşılaştırıldığında düştüğü tutarsızlığı açıkça görebiliriz. Bu konuyla ilgili olarak, ele alacağımız incelemenin içeriğine de uygun olması nedeniyle, Turhan Ilgaz tarzında aklama fikrine sahip olmayan bir açıdan farklı bir açıklama önerisini ortaya atacağım. Süreyyya Evren bir yazısında Nietzsche'nin bir sözünü bozarak; "İnsan eğer'li yani şüpheli yahut eyer'li yani dogmatik varlıktır."[20] demişti. Bu bağlamda "eyer'li insanı", Kant'ın rastlantısal olan insanı geride bırakıp hesaplanabilir kıldığı insan olarak[21] ve "eğer'li insanı" da Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde bahsi geçen bu hesaplanabilir kılınışa karşı geliştirdiği düşünceleriyle, rastlantısallığı Kant'ın ablukasından kurtarması bağlamında incelersek, Céline'in faşizmine de yeni bir okuma getirebileceğimizi düşünüyorum:

> Ama neler öngörmüyor ki bu! İnsan, geleceği bu denli önceden belirleyebilmek için nasıl da ilkin zorunlu olanı rastlantısal olandan ayırmayı,

[19] A.g.e., s. 120.

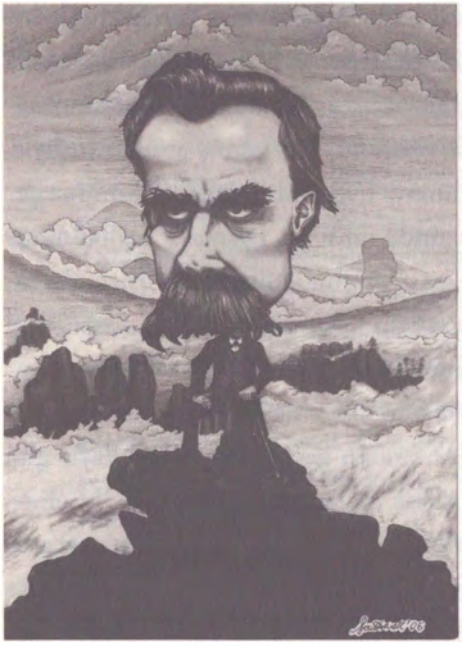
[20] Süreyya Evren, "İnsan Hamile Kadındır", *Şizofrengi*, sayı 13, İstanbul: MED, 1994, s. 20.

[21] İmmanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 1982, s. 4. Meseleyi kısaca anlatacak olursak: Kant, bahsi geçen yazısında, normalde öngörülemeyecek gibi görünen şeylerin (kitlesel evliliklerin, doğum ve ölümlerin vb.) aslında istatistiksel ölçümlerle öngörülebileceğini kanıtlar ve bunu her alana yayar. Ona göre her alanda öngörmeyi sağlayabilecek, belirleyici bir şey vardır: Doğa yasaları. Böylece felsefe tarihinde rastlantısala boyun eğmekten kopulup, hesaplanabilir olan üzerinden ilerleme fikri başlatılmış olur.

> nedensel düşünmeyi, uzaktakini sanki yanı başındaymış gibi görüp onu önceleyebilmeyi, neyin amaç, neyin araç olduğunu şaşmaz bir biçimde saptamayı, özetle hesap etmeyi, ölçüp biçmeyi öğrenmiş, her şeyden önce kendisi, kendi gözünde bile, ne denli hesaplanabilir, düzenli, zorunlu bir hale gelmiş olsa gerektir ki, en sonunda, tıpkı vaatte bulunan biri gibi, gelecek olarak kendine kefil olabilmiştir!.. İşte bu, sorumluluğun kökeninin uzun hikayesidir. Vaatte bulunabilen bir hayvan yetiştirme ödevi, anlamış bulunuyoruz ki, bir koşul ve ön hazırlık olarak, insanı ilkin belirli ölçüde zorunlu, tek tip, benzerler arasında benzer, kurallı ve dolayısıyla da hesaplanabilir kılma ödevini içeriyor. Benim "görenek ahlakı" diye adlandırmış olduğum şeyin (Tan Kızıllığı, sayfa 7, 13, 16 ile karşılaştırın) verdiği o muazzam uğraş insanın kendisi üzerinde soyunun en uzun dönemi boyunca vermiş olduğu uğraş, onun tüm tarih öncesi uğraşı, özünde ne kadar haşinlik, despotluk, kalın kafalılık, budalalık barındırırsa barındırsın anlamını ve en güçlü gerekçesini buluyor burada: insan, görenek ahlakı ve toplumsallığın deli gömleği yardımıyla gerçekten de hesaplanabilir kılındı.[22]

Céline de işte tam Nietzsche'nin değerlendirdiği bağlamın tersine, toplumsallığın deli gömleğini parçalayıp, görenek ahlakının dışına taşabilen biri olarak çıkar karşımıza. Bu anlamıyla üstte, Ilgaz'ın da alıntıladığı "Bir daha asla söyledikleri şeylere, düşündükleri şeylere inanmayacağım.", "Asıl korkulması gereken insanlardır, sadece onlar, daima." sözlerini yeniden düşünecek olursak, Céline'in yani "eyer"li insan olarak hesaplanılabilir kılınmaktan çıkıp, kendini eğer"li insana dönüştürerek rastlantısallığın sonsuz varsayımına bırakmış birinin, neden ahlaki "kötü"yü benimseme zorunluluğu hissetmediğini de anlayabiliriz. Umut bir durma halidir. "Eyer"lilik durma potansiyelini simgeleyendir. "Eğer"lilik ise hiçbir umuda yaslanmamak demektir çünkü aksi olsaydı şüpheye yer bırakmayacak bir kabul ve bu kabule bağlı olarak dogmatiklik açığa çıkardı. Umut içinde dogmayı da barındırandır, çünkü umudun sabiti ondan alınamaz, eğer alınırsa umutsuzluk açığa çıkar. Kötü'ye dahil olmama da aynı bağlamda incelenmelidir. Kötülüğe olan yadsınmaz inanç bir "eyer"liliktir, çünkü aksi olsaydı kötü şüpheli şey olarak "eğer"liliği diretirdi. Görenek ahlakı ve toplumsallığın deli gömleğinden tam anlamıyla kurtulmuş birin umudu olması varsayımı, onu yeniden "eyer"li, diğer bir deyişle yeniden

[22] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 53.



deli gömlekli yapacaktır. Umutsuzluk "eğer"li insanın tek hareketidir. Bu anlamda Céline'in edebiyatı da hareketin en saf halidir.

Céline'i ve edebiyatını birkaç açıdan değerlendirdiğimize göre, onu ve edebiyatını biraz olsun tanıdığımızı varsayarsak, artık esas konu olan umudun değerden düşürülüşü ve yeniden değerlendirilişine geçebiliriz.

Öncelikle Céline de, Nietzsche ve Marx'ın soykütük çalışmalarındaki gibi (tabii ki onlardan farklı olarak) ele alınacak kavramı, genelin ele alış biçimi ile sunar okuruna. Okura, öncelikle söylemek istediğini değil, genelin zaten halihazırda söylemekte olduğunu gösterir, tıpkı Nietzsche'nin "iyi"nin soykütüğünü çıkartmaya İngiliz psikologlarınca ele alınan "iyi" sinden başlaması gibi. *Gecenin Sonuna Yolculuk*'ta geçen körleşmiş anne örneği buna iyi bir örnektir:

> Annem açısından savaş, fazla da kurcalamak istemediği yeni bir büyük üzüntü kaynağından ibaretti; bu üzüntü onu sanki korkutuyor gibiydi; anlayamadığı ürkütücü şeylerle doluydu. Aslında o, kendisi gibi sıradan insanların her şeyden acı çekmek için yaratıldıklarına inanıyordu, yeryüzündeki işlevlerinin bu olduğunu düşünüyordu, eğer işler son zamanlarda bu kadar kötüye gidiyorsa, bu yine büyük ölçüde, sıradan insanların işlemiş oldukları birikmiş nice günahtan kaynaklanıyordu... Budalaca şeyler yapmış olsak gerek, farkına varmadan, elbette, ancak bu yine de onları suçlu olmaktan kurtarmazdı, aslında şükretmeliydiler, çünkü onlara bu şekilde acı çekerek utanç verici davranışlarının kefaretini ödeme fırsatı verilmişti... Annem tam bir "parya"ydı. Bu trajik ve kaderci iyimserlik, onun için bir inanç işlevi görüyor, doğasının özünü oluşturuyordu.[23]

Parçada bahsi geçen "anne iyimserliğiyle" kastedilen, umutlu kimselerin

[23] Céline, *Gecenin Sonuna Yolculuk*, s. 118.

iyimserliğidir. Umut kendini varetmek için bir inanç zemini gereksinir; bahsi geçen örnekteki umut, iyimserlik inancıyla desteklenendir. İyimserlik inancıysa parçadaki anneyi körleştiren, onu bir parya yapan özdür. Fakat unutmamak gerekir ki söz konusu olan Céline yazınıdır. Körleşmiş anne örneğiyle, iyimserlik inancıyla beslenen birçok umuttan bahsedilir; anne konumuna getirilebilecek olan her umut etkinliği, özünde safdilliği taşımaya mahkûmdur denilebilir. *Yolculuk*'ta, bir diğer inanç-umut-safdillik ilişkisine örnek olarak, Céline'in savaşı anlattığı kısımlarda, zıpırlığın umutsuzluğu telafi edebileceği varsayımına sahip olan albayı'nı içeren şu satırlar da verilebilir: "Hepimiz yanacağız, ne kadar zıpır görünürse görünsün, albay da diğerleri gibi yanacak ve karşıdan gelen akım omuz başları arasından geçtiğinde, onun kayış gibi etinden de benimkinden daha fazla rostoluk malzeme çıkmayacak".[24] Céline, savaşı; "Şimdiye kadar kendimi hiç, bütün bu kurşunlarla şu güneşin ışığı arasında hissettiğim kadar gereksiz hissetmemiştim. Bu, devasa, evrensel boyutta bir soytarılıktı".[25] şeklinde açıklarken, biraz önce bahsettiğimiz albayın tavrı olan "zıpırlık" ise, savaş denen çamurun yarattığı umutsuzluğu aşabileceği varsayılandır. Zıpırlık, yine kendi gibi benzer bir konumda değerlendirilebilecek birçok başka kavram gibi "evrensel soyratılığın" üzerini kapatacağı, geride kalan şeyi unutturabileceğini varsaymanın örneğidir. Umut ise, bahsedilen anlamda, zıpırlık gibi evrensel soytarılığın üzerini örtebileceği varsayılan şeylere dair inancın hakikat sayılmasından doğandır ki, Céline açısından bakıldığında bu ve benzeri bir inanca sahip olma, aynı zamanda bu inancın hakikat olduğunu düşünecek kadar da safdilliktir çünkü, öyle ya da böyle "insana dair umut", umut edenden çıkacak rostoluk malzemenin ortaya dökülüşü ile sonlanacaktır. Unutulmamalıdır ki, Céline'de verili bir kavram, örneğin zıpırlık, sadece verili olan kavramın kendi anlamıyla değil, onun yerine geçebilecek her kavramla birlikte düşünülmelidir çünkü, Céline için hayat zaten süregiden bir savaş halidir ki, evrensel soytarı olma niteliği hayatın içine dahil edilebilecek bütün edimler için geçerlidir. Hayatın kendisindeki her edim, zaten insanlık komedyasında rol alan her bir bireyin soytarılık etkinliğidir.

İkinci olarak, Céline yazınında ele alınan insan, kendi edimlerinde edilgin

[24] A.g.e., s. 31.
[25] A.g.e., s. 28.

olandır. Foucault'nun "gerideki şey" fikri ile paralel bir okuma gerçekleştirilebilecek şu satırları, Céline'in edilgin olan insanını gözler önüne serer:

> Yerlilere gelince onlar aslında ancak sopa zoruyla çalışıyorlardı, hiç olmazsa bu açıdan onurlarını koruyorlardı, oysa beyazlar, onlar kamu eğitimi marifetiyle adam edildikleri için, gönüllü olarak çalışıyorlardı. Sopa eninde sonunda onu kullananı yorar, oysa beyazların beynine iyice kazınmış olan güçlü ve zengin olma umudu külfetsizdir, en ufak bir külfeti yoktur. Artık şu Mısır'ın ve Tatar Zorbaların marifetlerini sıralamaktan da vazgeçilsin! Dikey duruşa geçmiş hayvanlara iş başında en müthiş gayretlerini sarfettirmenin yüce sanatında Antik çağların bu amatörleri kendini beğenmiş düzenbazlar olmanın ötesine geçememişlerdir. Bu ilkeller, köleye "Beyefendi" demesini ve arada sırada ona oy verdirmesini bilmiyorlardı, ne de ona gazete almasını, ne de hele tutkularından arındırmak için savaşa yollamasını.[26]

Céline'deki insanın, bu şekilde kendi olmayan şeyin itimi ile girdiği süreklilik hali, onun umuttan kurtulma umudunu da yok eder. Céline'de, bunları fark edip, bunlar üzerine konuşabilen, bütün umutlardan arınabilen tek bir kişi vardır: Céline. Julia Kristeva Céline üzerine yazdığı bir yazısında bu konudan şu şekilde bahseder: "Céline kendisinin gerçek olduğuna, doğal olan tek kişinin o olduğuna bizi inandırır, biz de onu izlemeye hazırızdır, içinde bizi aradığı o gecenin sonuna batmış, onun kendisini başka yerde, yani yazıda tuttuğunu unutmuş durumda".[27] Kristeva, bahsi geçen bağlamda Céline'i bir tür "son insan"[28] konumuna sokar, Céline ise yazınını içselleştiren okuru son insan konumuna sokar. Umutsuzluğu anlayan kişi (öncelikle otobiyografik anlatıcı olarak Céline'in kendi ve ardından yazını içselleştiren okur) insana dair umudunu yitirerek son insan olmaya hazırdır. Kristeva'ysa bahsedilen durumu oldukça farklı bir şekilde ele alır. Ona göre Céline'in bu tavrı, edebi bir örtüklük yahut kendi gerçekliğini kamuflajla gizleme çabasıdır. Ona göre

[26] A.g.e., s. 165.

[27] Julia Kristeva, "Céline: Ne Oyuncu, Ne de Kurban", çev. Orçun Türkay, *Kitap-lık*, sayı 53, İstanbul: YKY, 2002, s. 155.

[28] Blachot, Bataille'ın *İç Deney* kitabı ve kendi *Son İnsan* kitabında, Bataille'ın deneyimini "son insan" olma çabası olarak adlandırır. Olası bir yanlış anlaşılma için: Bahsi geçen geçen "son insan"ın diğerine söylenen bir şey olduğunu hatırlarsak, (diğerine son diyebilecek biri varsa zaten "son" olarak belirtilenin bütün insanlığın sonuncusu olamayacağından dolayı) "son insan" olmanın, kişisel bir "son" olma kabulü bağlamında kullanıldığını çıkarabiliriz.

Céline'in edebi tavrındaki örtüklüğü sağlayan şey onun yazınıdır. Kristeva'ya göre Céline kendi yazınıyla, kendi gerçekliğinin üzerini örten, onu kamufle edendir. Yine Kristeva'ya göre, Céline'in yazınında, yazarın da orada saklandığını unutmadan bakacak bir okur gerçek Céline'i de bulacaktır düşüncesi vardır. Kristeva'nın düşüncesinde "atlanan"ı oluşturan şey, Blanchot'ya ait "son insan" fikridir. Céline'in bir "son insan" olarak, okuru ile kurabileceği tek bağ ise, yazını içselleştiren okuru da, okurun kendi için, düşünsel anlamda bir "son insana" dönüştürmektir. Céline'in yazınına tabi olup, içselleştirme potansiyeli taşıyan her okurun da bir başka son insan olacağı gerçeği Kristeva'nın "atlanılan"ını oluşturur. Umutsuzluğun edebi devamlılığına karşı dile getirilebilecek, "umudu yoksa neden yazıyor?" sorusu da bu bağlamda cevaplanabilir kılınmış olur. Umutsuzluk bir "son insan" olma halidir ve diğerini de "son insan" yapabilecek şekilde aktarılabilir. Umutsuzluk aktarılabilir olduğu ölçüde diğerini de harekete geçirendir, çünkü umut bir durmadır. Umutsuzluk edebi olarak aktarılması gerekendir çünkü üstte de alıntıladığım gibi: "*Yolculuk*'un bile dar kafalara kanıtlamaya yetmediği sahiciliğini, kıymetlisinden olma pahasına, görmek istemeyen gözlere soka soka göstermek istediğinden, ateşe körükle gitmeye can attığından, yakmadık yer bırakmasın diye çıkardığı yangın".[29]

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde nasıl köle ahlakını ve onu benimseyenin gerçek yüzünü ortaya çıkartıyorsa, Céline de "insana dair umudun" ya da buna sahip insanın iç yüzünü açığa çıkartır. Yaşamın içine atılmış olanın, safdilliğiyle yaşamı ele alışına ve sonra bu safdillikten kurtuluşu ile ele alışına dair şu satırları döker kaleminden:

> Gençken, en su katılmamış kayıtsızlıklar, en sinik öküzlükler için bile, özürler icat etmeyi başarırız, yok tutkulu kapristi ya da kim bilir hangi acemi romantizmiydi diyerek. Ancak daha sonra, sırf iyi kötü 37°'de ayakta kalabilmek için dahi yaşam sizden, kurnazca hesap, zalimlik, kötülük olarak neler talep edebileceğini gayet açık biçimde ortaya koyduğunda, insan farkına varmaya başlıyor, her şeyi yerli yerine oturtuyor, bir geçmişin içerdiği tüm rezillikleri anlayabilmek için sağlam bir zemine gelmiş oluyor. Bunu başarmak için yapılacak tek şey, insanın kendisini ve aslında ne tür bir süprüntüye dönüştüğünü titizlikle incelemesidir. Ar-

[29] Alıntı için bkz: 16. Dipnot.

> tık gizem de kalmadı, avanaklık da bugüne kadar yaşamayı başarabilen, bunu yapabildiğine göre nasıl olsa tüm şiirini de tüketmiştir. Sıfıra sıfır elde var sıfır, işte yaşam.[30]

Yaşayanın, üzerine atılacak gizemi kalmadığında, yapılacak avanaklıkları bittiğinde, bütün şiirini tükettiğinde, artık safdillikle kavrayabileceği bir şey de kalmayacak, yaşamı umudun kendisinden kurtarmış olacaktır. Céline bize, peki bu fikre, yaşlanmadan varan biri neden halâ umut etmelidir sorusunu sorar gibidir. Geriye kalansa bireyin yaşamsal devamlılığında çoktan ölmüş olduğunu anlamasıdır:

> Besbelli. Daha önce nice başka hayvanın ortada bıraktığı yavan iflası yeniden ve durmadan üretmek dışında kendi hayvanlarımızın da başlarına olağanüstü bir şeyler gelmeden gözümüzün önünde doğup, debelenip, geberdiklerini izlediğimiz bunca yüzyıl boyunca bu hep böyle olmuştur. Oysa olup biteni şimdiye kadar anlayabilmiş olmamız gerekirdi. Çağların ötesinden gelen bir sürü gereksiz canlı ardı arkası kesilmeyen dalgalar halinde gelip önümüzde ölüverirler hep, oysa biz yine de, öylesine bakıp, bir şeyler bekler dururuz... Ölmüşüzdür aslında ama bunu bile düşünmekten âcizizdir.[31]

Bir umut kaynağı metaforu olarak "renklilikten" bahseder Céline. Renklilikten yanılsamanın bir hali olarak, içine savaş kahramanı veya avangart sanatçı olmak gibi, ölümle sonlanan olmasına rağmen öldükten sonra anılabilme umudunu taşıyan açılımlara doldurulmuş bir kavram olarak bahseder. Céline'in insanında kahraman ve öncü olmak büyüleyici bir fikirdir ve umudun en metafizik halidir fakat, Céline'de ölüm nefret edilen hakikattir. Haliyle kahramanlık ve öncülük de aynı ölüm duvarına çarpmaya mahkûm birer edimden başka bir şey değildir. *Yolculuk'ta* kahramanlıktan doğan umudun saçmalığı üzerine şu satırları görürüz:

> Bakın işte, savaşla ilgili şeyler geçip geride kaldığında ailemin neler yapacağını şimdiden görür gibiyim... Her şey unutulup gider... Keyifli Pazar günleri, geri gelen yazın çimlerinde zil takıp oynar o canım ailem benim, şimdiden görür gibiyim... O sırada ben, aile babası, yerin üç kat dibinde, içim dışım solucan olmuş, 14 Temmuz Milli Bayramı'nda sıçılan bir kilo boktan bile daha iğrenç, düş kırıklığına uğramış tüm çuvalımla

[30] Céline, *Gecenin Sonuna Yolculuk*, s. 238.

[31] A.g.e., s. 370.

> muhteşem biçimde çürüyor olacağım... Meçhul çiftçinin ekinlerine gübre olmak, gerçek askeri bekleyen gerçek gelecek budur işte! Ah! Dostum! İnanın bana, bu dünya aslında tamamen insanlarla taşak geçmek için yaratılmış koskocaman bir kandırmacadır![32]

Céline'in insanında savaş kahramanı olmak, bir şekilde umudun sonlanmayacağı şey olarak belirir. Oysa gerçek savaş kahramanının sonu, gelecekteki meçhul çiftçinin ekinlerine gübre olmaktan başka bir şey değildir. Bu haliyle "oluş", inanca bağlı ilerleyişinde, umut edişi ile çoktan yanılsamaya kapılmış olmayı seçmiş olandır. Umudun ilk sayıltısı ne olursa olsun, karşısına konabilecek yıkıcı bir soru mevcuttur. Mutluluğun devamlılığı sadece bu olası sorundan kaçınmak ya da onu görmezden gelmekle mümkündür. Avangart edime yönelik oluşan bir umudun saçmalığına da Profesör Y ile giriştiği söyleşisindeki şu cümlelerle değinir:

> [d]emin Van Gogh'tan bahsediyordum size... varsayalım adam hortladı... kalktı dirildi... çıktı geldi kolunun altında tuvaller... eh gelse kaç yazar be bu saatten sonra, nasıl bastılarsa kıçına tekmeyi o zaman, aynı tarife gene basarlar!... kapının önüne koyarlar bunu bozuk balık gibi! Bir adam bulamaz buna para yatıracak!... üç kuruş toplayamaz Salon'da! Öyle öğretirler adama işte milleti sikine takmamayı!... öğretirler adama ne demekmiş Van Gogh olmak!... hadi bas git yürü, bir daha intihar et şimdi![33]

Bu fikir avangart sanata yönelik umudu –Céline'in kendisinin de aynı konumda, bir avangart sanatçı olduğunu hatırlarsak– ele alır. Fakat avangart sanata dair umut da karşılanmamaya, anlamsızlığa ulaşmaya mahkûmdur. Céline'in gözünde Van Gogh'a Van Gogh olmayı ya da avangarda avangart olmayı öğreten toplumdur. Van Gogh olmak, bireyin kendinden çok bireyi edilgin yapan, etken topluma bağlıdır. Öncü sanatçıya dair umut da, aynı kahramana dair umuda sahip insan gibi diğerleri tarafından değerlendirilme süzgecinden geçerek belirlenendir ki, Van Gogh'un ilk sonlanışı olan intihar, o yeniden hortlasa da tekerrür etmek durumundadır. Céline'de sanattaki umut problemi, aynı anda hem ışık hem de yansımasından oluşan yanılsama fikri

[32] A.g.e., s. 87.

[33] Céline, *Profesör Y ile Konuşmalar*, s. 35. Alıntıda geçen üç noktalar ve küçük harfle başlayan cümleler yazara aittir.




ile oldukça Nietzscheci bir bağlamda ele alınır. Estetik beğeni, sanatçının ilgisi ve Nietzscheci bağlamda yanılsama fikri üzerinden şu satırlar okunursa bahsi geçen Nietzscheci bağlam daha da anlaşılır olacaktır:

> Renkler ve nesneler fokurdarlar. Tam öğle üzeri sokağın ortasında açılan küçük bir kutu sardalye bile o kadar çeşitli ışıklar saçar ki, göz ona bir kaza önemi atfeder. Dikkat etmek gerek. Orada isterik olan yalnızca insanlar değildir, nesneler de bu işe bulaşır. Yaşam ancak gün batımından sonra katlanılabilir bir hal alır, ne var ki karanlığa da derhal sürüler halinde sivrisinekler el koyar. Bir, iki ya da yüz değil, trilyonlarcası. Bu koşullarda paçayı sıyırmak, tam bir hayatta kalma başyapıtına dönüşür. Gündüz karnaval, gece kevgir, usulca da savaş.[34]

Céline'de avangardın sanat umudu, yanılsamanın kamuflajına kapılma, sardalye kutusuna bir kaza değeri atfetme halinde olmaya mahkûmdur. Yanılsamayı yaratan sadece insanın isterikliği değil, nesnenin kendinin de isterikliğidir. İnsan yanılsamanın kalkışını, kendi gözündeki perdenin kalkışı ile eş tutan bir umuda bel bağlasa bile, nesnenin isterikliği sonucu ışıkla birlikte gerçekleşen etkinlikleri, kendi gözündeki perdeyi kaldırmış olan insana perdenin ardındaki yeni yanılsamaya tanıklığı diretir. Bu anlamda sanattaki tek umut, ışık ve nesnelerin birlikte gerçekleştirdiği etkinlikten kurtulma bağla-

[34] Céline, *Gecenin Sonuna Yolculuk*, s. 151.

mında, "gece"ye kaçış olarak belirlenir. Gece ise bir kaçış noktası gibi görünmesine rağmen yine de içinde ışıktan kaçan diğerlerini barındırması vasfıyla, metaforik anlamıyla ışığın yeniden tekerrür edişinin beklenişini diretendir. Céline'deki gece'yi şu cümlelerinde gözlemleyebiliriz: "Kısa süre sonra karaya kavuştum, geceye de, ağaçların altında daha bile koyulaşan bir geceye, ardından da sessizliğin tüm suç ortaklarına".[35]

Céline'in *Gecenin Sonuna Yolculuk* romanındaki otobiyografik karakteri Bardamu, umudun pisliğinden ve anlamsızlığından, geçmişte içinde yer almayı seçtiği umut suçundan kaçandır. O, geceye ulaşandır, kendi olanın yadsınışı ile ulaştığı umutsuzluğa ulaşmaya çalışandır. Gece, çürümüşlükten kaçanın, çürümeye yüz tutmuşluk durağıdır. Bir barınaktır gece; o koca ormandaki sonsuz kaçışta, en kötü anda karşılaşılabilecek bir şifacının barınağıdır. Aynı zamanda gizleyendir de gece, bütün o kaçakların umudunu gizleyen, onlara suç ortaklığı edendir. Gece, ulaşmak isteyenin, umudun olmadığı sessizliğe ulaşısı ve sessizlikle yetinmesidir. Oysa aynı zamanda sabahı yeniden beklemektir de gece. Umudun yeniden oluşacağını bilmeyle, umudun yeniden gerçekleşmez hale geleceğini bilmenin imkânsız döngüsünü diretendir. *Gecenin Sonuna Yolculuk*'un şu satırlarında "uyku", içerisine daldığınızda kaçılabilecek bir geceyi ve bir kaçış umudunu simgeler:

> Aynı merdivenleri tırmanarak aynı bank üzerinde dinlenmek üzere gün ışığına döndüm. Ani bir sindirim ve dengesizlik abartısı. Kakanın güler yüzlü komünizminin keşfi. Aynı maceranın bu pek şaşırtıcı farklı boyutlarını ayrı ayrı kendi hallerine bırakıyordum. Onları çözümleyecek ya da sentezini yapacak gücüm yoktu. Karşı konulmaz biçimde istediğim tek şey uyumaktı. Tatlı ve nadir bir uyku![36]

Céline'in *Yolculuk*'undan alıntılanan bu kısımda, fark edilebileceği gibi "uyku" geceye kaçışın, yaşama umudundan uzaklaşışın metaforudur. Fakat uyku Céline'in korkunç hakikati olan ölümle eş değer değildir. Uyku'yu, ölümle sonlanıştan ayıran şey de, "uyku"nun içinde barınan uyanılacak oluş fikridir. Uyanış, nefret edilen yaşama, umutlu insanların oluşturduğu çamura tekrar ulaşışın metaforudur. Céline'in insanının, son geceye ulaşıncaya dek,

[35] A.g.e., s. 149.
[36] A.g.e., s. 224.

umuda tahammül etmesi beklenen olduğu şu satırlarda belirir: "İnsanın kendi sızlanmalarına kesin bir son verecek cesareti olmadığı sürece, kendini her gün biraz daha iyi tanımaya katlanması gerek".[37] Bu sözler, umudun kendi olarak adlandırılabilecek toplumsal yaşama devam edişin, kendisi baltalanmadığı sürece, çekilmesi gereken bir pislik olduğunu belirtir gibidir; bir tür yaşlanıp beklemeyi getirir akla, oysa Céline'in bu yaşlanıp beklemeye karşı da söyleyecek bir çift sözü vardır:

> Bize ayrılan odanın çevresinde yandaki düşkünler evinin ihtiyarları dolanıyordu, gereksiz, dağınık sıçrayışlarla. Cılkı çıkmış söylentilerini ve iftiralarını taşıyarak bir odadan ötekine, o çürük dişleriyle dedikodularını öğüre öğüre gidiyorlardı. Burada, yapış yapış bir çitin dibine atılmış gibi, resmi sefaletlerinin içine tıkılan yaşlı emekçiler, yıllarca süren köleliğin ruhlarının etrafına çökerttiği tüm kuş pisliklerini otlatmaktaydılar. Ortak mekanların sidikli aylaklığında ekşimiş iktidarsız nefretler. Son ve titrek enerjilerini yalnızca birbirlerine biraz daha zarar verebilmek için harcıyorlardı, böylece ellerinde kalan son zevk kırıntılarıyla ve son nefesleriyle birbirlerini yokediyorlardı... ne müthiş bir zevk! Kuruyup solmuş gövdelerinde kötülükten ibaret olmayan tek bir atom zerreciği bile kalmamıştı.[38]

Bu cümlelerin de anlattığı gibi, Céline de yaşlanıp, dinginlikle beklenen son, kırılmış umutların pisliği ve çamuru altında ezilip, bekleyenin de pisliği yaratanla bütünleşmesi, artık onun da yaratan olmasının engellenemeyeceği bir sondur. Céline'de umut, şu ya da bu umut olarak ayrılmaksızın kavuşulması imkânsız olanı arzulayış olarak değerlendirilir; "Hayat devam ettiği sürece kavuşmak olanaksızdır. Sizi oyalayan fazlasıyla renk ve çevrenizde hareket eden fazlasıyla insan vardır. Ortalık sessiz olmadan kavuşamayız, yani iş işten geçtikten sonra, ölüler gibi".[39]. Umudun kendini gerçekleştirmesi, kahraman asker, anne, avangart sanatçı, dingin yaşlı örneklerindeki gibi "eğer"sizlikle ulaşılan varsayımların bolluğundan dolayı kavuşulamaz olandır. Umudun sürekliliği, varsayımların sessizleşmesi ya da diğer bir deyişle "eğer"lilikten "eyer"liliğe geçişle mümkün olandır. Tıpkı ölüler gibi. Daha öncede belirttiğim gibi umut, bir durma halidir. Umut ediş ise durma etkinliğidir. Başka

[37] A.g.e., s. 232.
[38] A.g.e., s. 111.
[39] A.g.e., s. 387.

bir şekilde belirtmek gerekirse: Umut etmek yaşayan ölülere özgü bir durma etkinliğidir.

Céline'de, asla kavuşulamayacak olan umudu arzulayış, ve gerekli soruların soruluşu ile oluşan umutsuzluk kesindir. İşte insan, toplumsal olan devam edişinde, umudun gündüzü ile yanılsama ve umutsuzluğun gecesi ile sabahı beklemenin bocalama arasında gidip gelmekten başka seçeneği olmayan varlık olarak belirtilir. Aksine ulaşabilen tek oluş ise Céline'in kitabındaki "anlatıcı ben" ya da onu içselleştiren "okur ben" gibi, her şeyi anlayıp, bütünü geride bırakabilmiş bir "son insan" olabilir. Son insan ile kast edilen, geride de bahsedildiği gibi "diğerlerine rağmen son" olma halidir. Céline'in geçmişte içinde yer almış olmasına rağmen anlatıcı olarak geride bıraktığını fakat "gece"de olanın ışıkla yeniden karşılaşması kaçınılmaz olduğundan, içine yeniden dahil olması ihtimalini de taşıdığını anladığımız, toplumun hala umut etmekte olan kesimine yönelik söylediği sözlere gelecek olursak da; "Üzgündüm, gerçek bir üzüntü, kırk yılda bir, herkes adına, benim adıma, onun adına, tüm insanlar adına... Yaşam boyunca aradığımız şey belki de budur, yalnızca bu, olabildiğince büyük bir üzüntü, ölmeden önce kendimiz olabilmek için",[40] cümleleriyle insanlığın sonunu, kendini de bundan ayırt etmeksizin yazmış gibidir. Her insan için ayrı ayrı olarak da, kitlesel olarak da düşünülecek son bu gibidir: Olabildiğince büyük bir üzüntü, ölmeden önce kendimiz olabilmek için.

Céline'in yazınına yönelen her eleştirmen, umudun kendini terk etmenin güçlüğünü aşan biriyle yüzleşmeye mecburdur çünkü kendi de umudun kölesi ve devam ettiricisidir. Bu yüzden Céline'i ele almak, ele alan için kendini yıkmak sayılacaktır. Oysa durum oldukça basittir, yazında umuda sahip oluş ya da insana dair umut kapısı bırakan bir yazın, belli soruları henüz sormamış olan yazındır.

[40] A.g.e., s. 266.

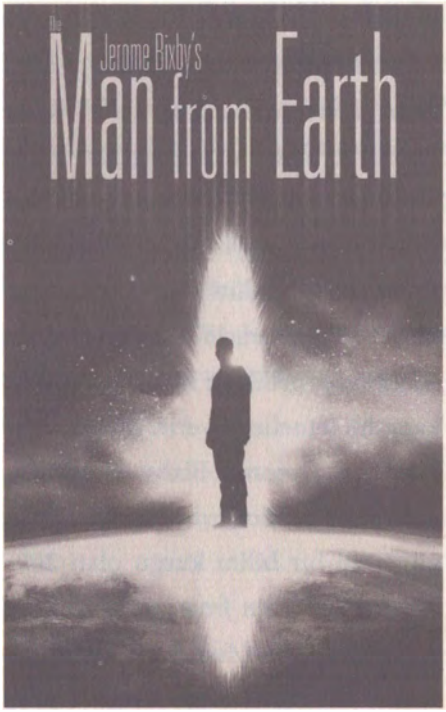
# Minör Temaslar

## Bilim, Psikoloji, Milliyetçilik

*Bones* pek çoğumuzun tanıdık olduğu Amerikan polisiye, komedi ve drama TV serisidir. Dizi film adli antropoloji ve arkeoloji temelinde işlenir. Her bir bölüm gizemli cinayet vakalarını, geriye bırakılan insan kalıntıları üzerinden çözmeye çalışır. Her şey bilime uygundur kimi aksamalar ve yetersiz açıklamalar olsa da. Ancak filmde dikkatimizi çeken şey entelektüel açıdan son derece karmaşık tartışmaların yürütülmesidir. Tartışmalar daha çok karşıtlıklar üzerinden yürür. Yani akıl-duygu, bilim-(batıl) inanç, bilim-psikoloji, kadın-erkek gibi karşıtlıklar filmde çokça konu edilen temalar arasındadır. Tartışmalar bilim insanları, psikologlar ve FBI çalışanları arasında gerçekleşir. Bu açıdan diğer polisiye dizilerinden ayrılmaktadır. Ancak son zamanlarda psikolojiye duyulan ilginin artmasıyla birlikte gerilimli polisiye dizilerin çoğunda psikoloji temel dayanak noktası olarak alınır. Bu da sanırım adli vakaların çoğunun ruhsal sorunlardan dolayı işlendiğinin düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin *Hannibal* serisinde olduğu gibi. Burada da *Bones* serisindekine benzer ilişkiyi görürüz: FBI özel ajanı Will Graham ve adli psikolog Dr. Hannibal Lecter arasında yaşanan olaylar diziye şekil verir. *Bones*'ta ise FBI ajanı Seeley Booth ve adli antropolog Dr. Temperance Brennan (Booth tarafından Bones takma adıyla anılır) arasındaki diyaloglar bir bilim kadını ve sıradan bir FBI ajanı arasındaki tartışmaları adeta rasyonellik ve inanç arasındaki karşıtlık temelinde verir. Bu anlamda dizi film, Jerome Bixby tarafından yazılan ve Richard Schenkman'ın yönettiği bir bilim kurgu olan 2007 yapımı *The Man from Earth* filmini anımsatır. *The Man from Earth* filminde her biri farklı alanlardan bilim

insanlarını bir araya getirir. Biyolog, sanat tarihçisi olan ve kendini Hristiyanlığa adamış bir profesör, antropolog, tarihçi ve hatta bir psikolog filmdeki derin felsefi tartışmaların odağı olurlar. Film sadece bir mekânda ve zaman diliminde geçse de sonuna kadar sizi oturduğunuz yere kilitler. Tabi ki, bu ne kadar felsefi ve entelektüel tartışmaların meraklısı olduğunuza bağlı!

Bones serisinde şaşırtıcı olan şeylerden biri, kadının rasyonelliğin timsali erkeğin ise duyguların ve inancın kaynağı olarak verilmesidir. Filmde kadın-erkek karşıtlığıyla ilişkili olarak akıl-duygu karşıtlığı verilirken, aynı zamanda psikoloji-bilim karşıtlığı da sıkça verilmektedir. Bu anlamda FBI ajanı Seeley Booth ve adli antropolog Dr. Temperance Brennan (ya da Bones) arasındaki ilişki aslında akıl ve duygu karşıtlığını temsil ediyordur. Fazlasıyla rasyonel olan Dr. Brennan burada bilimin de simgesidir. Acaba geleneksel "duygusal kadın" "rasyonel erkek" imgesi mi kırılmaya çalışılmaktadır? Onun için önemli olan şey sadece kanıtlar, gözlem ve bilimin kendisidir. Bu anlamda asıl dikkate alınması gereken şey inançlar ve duygular değil akıldır. Bu yüzden ateist kimliğiyle ortaya çıkar. Onun için her şeyin bir açıklaması vardır; ve eğer henüz açıklanmamışsa da daha vakti gelmemiştir eksik olan gözlem ve kanıtlar vardır. Dolayısıyla her şey burada yani yeryüzündedir ve diğer inançların aksine öte dünya diye bir şey yoktur. Bu yüzden Dr. Brennan psikolojiyi bir bilim olarak görmez ve filmdeki psikologlarla derin çatışmalar yaşar. Çünkü bilim kanıtlanmamış şeylerle uğraşmaz bilim deneyden ve gözlemden çıkar. Psikoloji ise boş laflardan ibarettir. Hatta Dr. Brennan psikolojiden sık sık nefret ettiğini çekinmeden dile getirir.



Ancak psikoloji hem Dr. Brennan'ın kendisini hem de Booth ve Brennan arasındaki ilişkiyi bir vaka olarak alır. Psikoloji için incelenmesi gereken hastalardır. Filmde psikolojiye karşı olan ve onu bir türlü bir bilim olarak kabul etmeyen çevrelere, psikolojinin aslında ne kadar derin ve insan hayatında bilimsel bir çalışma kadar önemli olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Yani psikoloji de kendince meselelerin bir yerinden tutma ve çözme çabasındadır. Daha önce de söylediğimiz gibi psikoloji modern dönemin yeni ortaya çıkmış araştırma alanlarından biridir; bu kadar çok polisiye, suç ağırlıklı filmlerde yer almasının nedeni cinayet ya da suç vakalarını işleyenlerin ruhsal sorunlar yaşadığına inanılmasıdır. Ancak psikolojinin en büyük handikaplarından biri de burada ortaya çıkmış oluyor. *Birey*, birey olarak toplumda tek başına yaşamadığı gibi onu bu tarz suç vakalarına iten şey de sadece bireysel nedenler ya da bireysel hastalıklar değildir. Grip olduğunuzda dahi bunun tek bir nedeni yoktur. Faktörler çokçadır. Dolayısıyla toplumsal, ekonomik, çevresel ve kültürel faktörler belki de daha da sayabileceğimiz etkenler bireyin ruhsal hayatını altüst edebilir. Dolayısıyla psikoloji sadece bireyi telkin ederek sorunu erteler ama çözmez.

Filmin bir diğer özelliği ise belki de çoğu Amerikan filminde olduğu gibi Birleşik Devletlerin ne kadar mükemmel, muhteşem, harikalar ülkesi olduğu vurgusunun yapılmasıdır. Bu özellikle—belki de hiç de şaşırtıcı olmayacak bir şekilde—FBI ajanı Booth tarafından yapılır. Booth için ülkesine dürüst bir vatandaş olarak hizmet etmek en büyük amaçtır. Bu ülkeye asla ihanet edilemezdi. Ülkesine dair güveni sonsuzdur. Dolayısıyla bu anlamda Booth iflah olmaz bir Birleşik Devletler milliyetçisidir. Hatta ülkesine hizmet etmek için Afganistan'a bile gitmiştir. Birleşik Devletleri temsil eden Booth'dur. Elbette FBI gibi bir devlet kurumunda çalıştığı düşünülürse bu özdeşlik kaçınılmaz olacaktır. Ancak aynı zamanda filmde her tür kültüre, inanca Birleşik Devletlerin nasıl eşit mesafede olduğunun altı sık sık çizilir. Örneğin antropolog Dr. Brennan'ın her bir seride değişen asistanlarından biri İranlıdır. Burada İslam inancına karşı ya da doğuya karşı ne kadar toleranslı olduklarını vurgulamaktan gecikmezler. Eleştirel değil milliyetçi bir savunma mekanizmasıdır filme hâkim olan.

Filmi izlediğinizde üzerinde konuşacak çok şeyin olduğunu siz de fark edersiniz. Bu anlamda izlemeye değer. Dediğim gibi film adeta yaşasın karşıtlıklar sloganıyla ilerlemektedir.

[Sevgi Doğan]

## Karatay Diyeti

Son birkaç yıldır meşhur bir dolandırıcılık yöntemi var: "Ekipler amiri Kenan" cep telefonuyla sizi arıyor, arkada malum telsiz sesleri, "hesabınızdan örgüte para aktarılmış, yardımınız gerekiyor, şu kadar parayı bilmem neredeki çöp kutusunun altına bırakın." Bu numaranın son kurbanlarından biri, önce herkesin birbirine ilettiği zincir yazışmalarda, sonra da *Karatay Diyeti* seri kitaplarıyla ve televizyonda kamusal ışığı üzerine toplayan Prof. Dr. Canan Efendigil Karatay oldu.

Habere göre Karatay, "kendisini



PKK terör örgütüyle korkutan 2 kişinin isteği üzerine Şükrü Saracoğlu Stadı'nın yanına içinde 50 bin dolar ve 10 bin lira para bulunan çantayı bıraktı." Karatay ne ilk ne son; profesör ve popüler olması manşetlere taşınmasında itici güç oldu sadece. Ne var ki Karatay'ın olay sonrasında yaptığı açıklama durumun esastan bir özeti niteliğinde: "Devletle operasyon yaptığım için çok heyecanlandım."

Muhtemelen bu şekilde dolandırılanların hislerine tercüman olan bu ifade ilginç bir noktayı gösteriyor aslında: "Devlet"ten ne anlaşıldığını. Demek ki devlet, operasyon yapan, gizli kapaklı işler çeviren, "derin"i ve hatta "paralel"i olan, komplodan başı kurtulmayan, dış mihraklara, "trafik baronları"na ve bilhassa "faiz lobisi"ne karşı duran bir şeydir! Gündelik hayatı sürerken aldığı bir telefonla "operasyon"un ortasına Polat Alemdarvari bir şekilde atlamaya dünden hazır olan bir vatandaş tipolojisini yaratan ve bu dolandırıcılığa konjonktürel bir zemin sunan bu devlet değil mi? İnsanların paranoyayı bu kadar içselleştirmeleri, örgüt lafını duyunca para vermeye dünden razı olmaları, korkuyla karışık operasyon fetişizmini "al bunları, al al al" nida-

larıyla doyurmaları, hani neredeyse Jack Bauer'in stajyerliği için kapıda yatacak olmaları nasıl bir "devlet"in alametidir?

[Utku Özmakas]

## *Kavram*ın Korunağı: Tanrı

Bilindik yorumdur ki ortaçağ boyunca felsefe teolojinin hizmetinde olmuştur ya da Antik Yunan'ın göz kamaştırıcı rasyonalitesi Hıristiyan teolojisinin karanlık dehlizlerinde yitip gitmiştir. Ve yine zannedilir ki *düşünce*nin kendi içkin devinimi –eh biraz da klasik metinlerin çevirisine referans verilir-, üzerindeki bu ağır ve atıl *belleği, akl*ın gücüyle ayaklarının altına almıştır. Yorum elbette doğrudur; lakin sadece formel olarak. Evet, *akli* olan *bildirilmiş* olanın üstesinden gelmiştir; fakat *bildirilmiş* olanın içinde saklanmak suretiyle.

Ortaçağ öncesi ve patristik dönemi de içine almak suretiyle, en son yetkin örneği Plotinus'tan sonra felsefe teolojinin 'basıncını' hissetmeden de yeteneklerini kaybetmeye başlamış, bireysel bir ahlaki öğretiler yığınına dönüşmüş, bir yandan Varlığı diğer yandan da Varlık ve Düşünme arasındaki ilişkiyi düşünme gibi eş zamanlı iki görevinden de el çekmişti. Platon'da *idea,* Aristoteles'te *eidos* ve Plotinus'ta *hen* kavramları aracılığıyla bir umut ve bir ufuk olarak korunan Varlık düşüncesi kaybolmanın kıyısından, tüm bu kavramların ifade ettikleri anlamların korunduğu ve bu korunmanın etkin bir özne aracılığıyla düşünüldüğü tanrı tasarımı aracılığıyla kurtulur. Tabiri caizse, bu kavramın içinde korunur ve gittikçe ilk başta basit ve naif bir biçimde, eskinin tanrılarına referansla oluşturulmuş dışsal ve yaratıcı tanrı imgesinin kompleks ve *tözün aynı zamanda* özne olarak tasarlandığı özdeşlik düşüncesine kadar getirir.

Özdeşlik düşüncesi perdenin arkasında kafasını çıkaran muzip bir çocuğun sinsi gülümsemesine benzer: aslında hepsi bendim diyen *akıl*dır bu; uzun süre Scotus Erigena'nın *ne yaratılan ne de yaratan doğa*sında ve Farabi'nin *faal akıl*ında gizlenmiştir; Kant'ın ve Schelling'in *transzendental* felsefelerinin tüm nüveleri bu saklanışta korunmuştur. Plotinus'un o muazzam öngörüsüne ne demeli; kendinden önce gelene bakmak suretiyle üretebilme ve yeniden-üretebilme kapasitesi kazanan *yetkin olmayan*ın kendi tamlığına ve bütünlüğüne ulaşması Hegel'in *bilinç* ölçü-



tünü *kendinden verir* ifadesinin açık bir öncülüdür. *Credo ut intelligam* ya da inanma ediminin bilgi-üretim etkinliğinin başat aktörü olması Augustinus'un yakarışlarından 1500 sene sonrasındaki Fichte'nin *wissenschaftslehre*sine uzanabiliyorsa bu korunma sayesindedir. Boethius ve aslında tüm bir ortaçağ zaten amacını daha başından açıklamamış mıdır: Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinin bir *yaratıcı* ile uyumlu hale getirilmesi.

Örnekler daha da çoklaştırılabilir fakat yazılan yer adı üzerinde 'minör temas'. Üzerine *düşünülmek* istenen şudur: genel kanının aksine, kendi parçalanmışlığının ve güçsüzlüğünün kıyısından *tanrıya* tutunmak suretiyle kurtulan felsefe, tanrı tasarımlarının yetkinleştirilmiş her bir momentinde kendini daha bir açığa çıkarmıştır. O yüzden zayıf ve edilgin bir bilinçlilik formu olarak felsefenin kullanılmasından çok, zayıf düşmüş ama sinsi bir bilinçlilik formu olarak felsefenin, kendini sağlıklı bir bedene kavuşmak amacıyla içinde korumaya aldığı tanrıyı kullanması söz konusudur. Ve doğal olarak da hoyrat bir biçimde bitirilir bu ilişki...

[Ersin V. Elgür]

## Üç Tarz-ı Birikim

AKP, iktidara geldiği andan itibaren sağ ideolojilerin, piyasacı ve muhafazakâr eğilimlerin ideal bir sentezleyicisi ve katalizörü olarak, pek çok çıkar odağını hükümet kapasitesi altında toparlayabilmesiyle *hâlâ* ayakta. Tabi *hala* ifadesi, şu aralar muammada. Çünkü AKP'yi bilhassa ekonomik olarak destekleyen, AKP rejiminin konsolidasyonu için sadece lobi değil, gerektiğinde kapı kapı örgütlenme çalışması yapan Hizmet Hareketi ile mesafesi açılmaya başladı. Hizmet Hareketi ile uzunca bir zamandır hem siyasi hem de ekonomik olarak gerilimleri olan, kamudaki kritik bürokratik karar mekanizmalarından Hareketin temsilcilerinin dışlanması ile başlayan; Gezi süreci esnasında Arınç ve Erdoğan ile yaşanan görüş ayrılığı ile tırmanan; dershanelerin

kapatılması ile ayyuka çıkan; Bakanların çocukların gözaltına alınması ile başlayan yolsuzluk soruşturmasının 4 bakanın istifasını beraberinde getirmesi ile sonuçlanan süreçte AKP, artık siyasal temsil kriz eşiğindedir. Her zaman bu eşikte olmasına karşın kendi tabanındaki özdeşlik halinin bozulması şimdi başladı diyebiliriz. Çünkü AKP'nin henüz bir CHP kadar siyasallaşmamış, oturmuş kitleye sahip olmaması kemikleşme (*ossification*) sürecini sarsmıştır. Bu da kısa ve uzun vadeli hesap yapan AKP'de kümelenen çıkar gruplarının yeni bir alternatif arayışını hızlandırmıştır. Kritik mesele, AKP'den koparken ya da AKP yerine yeni bir siyasal özne yaratırken *yaratık* yaratmamaktır; iktidar bloğunun ortak çıkarlarını koruyacak kollayacak, toplumsal rızayı temin edecek bir siyasal oluşum olmalıdır. Böylelikle, ihaleleri ve şantiyelere zeval verdirmeyen bir birikim süreci rahatlıkla işlemeye devam edebilir.

AKP dönemindeki büyük dönüşüm, ekonomik açıdan birikim süreçlerine de sirayet etti. Örneğin, kamunun tüm mal ve varlıkları doğrudan sermayenin mülkiyetine devredilerek, yani özelleştirilerek tavan yaptı. Yahut metalaşmayan alanlar dağlar, dereler, tepeler, cennetten arsa satılır gibi satıldı. Tüm bunlar De Angelis'in ya da Harvey'in el koyarak birikim dediği sürece işaret ederken, AKP sermaye birikim süreçlerine de bir yenisini ekledi: Ayakkabı Kutusunda Birikim. Gerçekten Türkiye'de Halkbank'ın Genel Müdürü'nün evinde ayakkabı kutularında toplam 4 buçuk milyon dolar para bulundu. Aynı şekilde İçişleri Bakanı'nın oğlunun evinde ve yatak odasında para sayma makineleriyle ve kasalarla birlikte 1 milyon liranın üzerinde para çıktı. AKP'nin birikim süreçlerinde tesis ettiği dönüşümün 3 aşamalı olduğunu anlıyoruz:

*El koyarak birikim*: kamunun mal ve hizmetlerini sermayenin mülkiyetine geçmesi.

*Yastık altında birikim*: Rüşvet ve ihaleye fesat karıştırarak elde edilen milyonların başka yolsuzluklar için muhafazası.

*Ayakkabı kutusunda birikim*: Piyasada izi sürülmemesi için yolsuzluktan gelen, dolar cinsinden milyonların temellükü.

[Kansu Yıldırım]

## Rojava: Welaté Tune

Bugün siyaset üzerine konuşanlar sıklıkla "eşitlik veya özgürlük" kavramından hareketle siyasal alanı düşünmeye çalışmaktalar. İktidar meselesi ise, "siyasal olan"dan ziyade ast bir konuma indirgenmiş olan "siyaset" ardiyesine dâhil edilmiş bulunmakta. Kavramları ters çevirerek alanı yoklama denemelerinde bulunan Platon'u taklit ederek yola çıkalım. İktidarı özgürlük, eşitlik ve direnişe karşıt kılmak yerine kolektif bir başarı olarak iktidarın tesis edilmesini olumlayalım. Bugün iktidar deyince aklımıza sadece disiplin, hükmetme ve denetimin gelmesi bir talihsizliktir. Çünkü bugün sosyalist hareketlerin en temel sıkıntısı, özgürlük, eşitlik veya direniş aksiyomlarının yoksunluğu değil bunlara fazlasıyla rağbet edilmesidir. Sıra bir iktidarın inşa edilmesine gelinceyse adeta yasaklanmış bir bölgeyle karşılaşıyoruz. Bolca eşitlik ve özgürlük bu cephede; iktidar ise hep karşı tarafta. Bir yanda haklı fakat güçsüz hakikat öbür yanda ise baskıcı iktidar kolaylığı duruyor. Akademinin dar koridorlarında bile herhangi birine rast gelirseniz hemen bir nefeste, kurumlanarak "ben kimsenin kimseyi ezmediği özgürlükçü ve eşitlikçi" bir düzenden yanayım diyecektir size. Herkes pek bir özgürlükçü pek bir eşitlikçidir fakat aynı düzen içinde yaşanmaya ilanihaye de devam edilir, yeter ki normalden sapma



olmasın. Özgürlük, eşitlik ve direniş kimsenin kolayca itiraz etmediği kavramlar. Ama itiraz edilmediği ölçüde de güçlerini ve etkilerini "herkesin mutlu mesut uzlaşmasında" kaybetmekteler.

Machiavelli'ye dönme zorunluluğu tam da burada artık bir seçenek olmaktan ziyade hayati bir zorunluluk. "İktidar ve özgürlüğün" karşıt olmak bir yana tam tersine birbirleri için zorunlu uğraklar olduğunu söyleyen Machiavelli, iktidarın değil asıl olarak "iktidar yoksunluğunun" hem siyaset için hem de insanlar için bir felaket sahasını kurduğunu belirtir. İktidar yoksunluğunun çürütücü etkisi, AKP'ye bir asalak gibi yapışan liberallerde ve CHP ve önümüzdeki seçimlerde onun sağ adaylarına bile meftun kimi solcularda o çürütücü etkisini apaçık göstermekte. Haliyle hem liberaller hem solcular fiili olarak siyaset dışıdırlar. Rancierec "gediklerin ve yarılmaların, pay alamayanların pay almasının" anlık kesintiler olmaktan çıkıp siyasal bir uzam tesis etmesi ancak Machiavellici stratejik kuruculukla mümkündür. Bu iktidar vurgusunu, tipik örneğini Yalçın Küçük'te bulan "iktidar isitiyorum"la ilintilendirmemek lazım. İstemek, illaki fiili olanla buluşması gerekmeyen bir dilek veya tembelliktir; kurmak ise yapmanın ve yaratıcılığın engelle çarpıştığı o zorlu çabadır. Fakat iş sadece bir iktidarı inşa etmekle bitmez, inşa edilen iktidarı dengeleyecek başka iktidar bölgelerini ve mekanizmaları da kurmak gerekir. Siyasetin tıpkı sanat ve bilim gibi yaratıcı bir keşif alanı olması da buradan ileri gelir. Machiavellici siyasal fikir, strateji ve hakikatin biricik kesişimi, iktidarın sınırlandırılması değil kurulması, yayılması ve ortak kılınması anlamına gelir: nihai bir an adına değil tam da şimdi ve burada olan adına bir toplanma çağrısında bulunan bir iktidar-özgürlük düzenlemesidir bu.

Bugün Rojava'da olan biten budur. Suriye'deki savaş alanında karşıt görünen Esad'ın tiranca iktidarı ve İslamcı hareketlerin cinayet şebekeleri, birbirlerini adeta Deleuzecü bağlaçlı sentezde (*disjuctive synthesis*) bir anda kol kola bulurlar. Bu iki karşıt seçenek, aynı intikamcı ve tekçi mantıkta ittifak halindedirler. Allahtan sadece bu seçeneklere mahkûm değiliz. Rojava'da kendisini gösteren şey ise, bu iki intikam mantığının yerine geçebilecek bir başka iktidar veya ik-

tidarların fiili hakikatidir (*verita effettuale*). Bir iktidarı inşa etmenin en somut ifadesi olan Anayasa, etnik veya dinsel herhangi bir özneden değil, halkların ortak yaşamından ve dayanışmasından söz etmektedir: *"Kantonda yaşayan halklar ve inançlar arasındaki ilişkiler halkların kardeşliği, ortak yaşam ve dayanışma temellidir. Hiçbir halk bunlardan ayırt edilemez."* Peki bu kurucu eylem nasıl mümkün oldu? Sebebinin ne/kim olduğunu biliyor muyuz? Elbette apaçık bir sır olarak herkes bilmekte. O zaman, sebebiyle birlikte bu ortak kurucu eylemin iktidarının yayılmasından, daha da büyümesinden ve yeni adlar bulmasından öte bir siyasal inşa var mıdır? Tune.

[Savaş Ergül]

# *kampfplatz*

## Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi

*kampfplatz* günümüzün temel meselelerine dair makale, yorum ve kitap eleştirileri yayımlar. Yazarlar *kampfplatz*'ın akademik olmaktan çok bir düşünce dergisi olmayı amaçladığını akılda tutmalıdır, bu yüzden yazılarını akademik yayın veya konferans bildirisi formatından çok Benjamin, Bloch, Marx ve Butler'ın üslubunu örnek alarak oluşturabilirler.

### Makale Uzunluğu

Yazıların uzunluğunda temel belirleyen entelektüel gereklilik olmalı, ancak *kampfplatz*'da yayınlanan yazılar genelde ortalama 4.000 ila 12.000 kelime arasında olacaktır. Yazıların türlerine göre özel sınırları şöyle belirlenmiştir: Kuram yazıları söz konusu olduğunda 10.000 ila 12.000 kelime arasında, polemik, kültür endüstrisi, sanat eleştirisi ya da medya yazıları söz konusu olduğunda 5.000 ila 8.000 kelime arasında, kitap eleştirisi söz konusu olduğunda 3 kitaba kadar en fazla 4.000 kelimeye kadar, 3 kitap dahil daha fazlası için en fazla 5000 kelimeye kadar, Minör Temaslar içinse 1.000 kelimeye kadar yazı uzunluğu belirlenmiştir.

### Makale Formatı

• Yazılar **Times New Roman** yazı biçimiyle **12** punto ve **1,5** satır aralığı kullanılarak yazılacaktır.

• Yazı başlıkları tamamı büyük harflerle ortalanmış, **12** punto ve **kalın** olarak yazılacak; -eğer yazar kullanacaksa- ara başlıklar sayfanın solundan başlayarak **kalın** olarak ve -bağlaçlar hariç- sözcüklerin **ilk** harfi büyük yazılacaktır.

• Yazı başlığının altına büyük harflerle sağa yaslanmış olarak yazar(lar)ın adı-soyadı yazılacaktır.

• Yazar(lar)ın adı soyadından sonra dipnot eklenerek yazar(lar) hakkında bir satırlık bilgi notu verilir. Bu dipnot için numara sistemi kullanılmayacaktır.

• Yazıdaki alıntılar 4 veya daha fazla satır sayısına sahip ise blok halinde 11 punto olarak düzenlenmelidir.

## Dipnot ve Alıntı Formatı

Dipnotlar sayfa altında yer almalı ve sadece metin içindeki tartışmaya dair kaynaklara değinmek veya ilgili önemli noktaları açıklamak için kullanılmalı. Gereksiz bibliyografik malumattan kaçınılmalı. Yazarlar henüz okumadıkları metinlere referans vermekten mutlaka kaçınmalı. Kendi eserlerine referans vermekten mümkün olduğunca uzak durmalı.

***İlk kez alıntı yapılıyorsa***

(Kitaptan ise) Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis, 2010, s. 19.

(Kitap bölümünden ise) Drucilla Cornell, "Etik Feminizm Nedir?", *Çatışan Feminizmler* içinde, ed. L. Nicholson, çev. F. Sezer, İstanbul: Metis, 2008, s. 88.

(Dergiden ise) Onur Kartal, "Açılımın İmkânını Başkasının Önceliğinde Aramak", *Baykuş*, sayı: 7, 2011, s. 265.

***İkinci kez alıntı yapılıyorsa***

Araya başka bir metin girmediğinde, A.g.e., s. 19; eğer araya başka bir metin girmişse, Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 94.

## Yazışma Adresi

Yazılarınızı **kampfplatzdergisi@gmail.com** adresine gönderebilirsiniz.




**#1**

**KURAM** Din ve Siyaset Üzerine • Devlet ve Anayasal İktidar • Etten ve Kemikten Fazlası Var • Spinoza'da Epistemolojik ve Politik Lehim Aracı Olarak Ortak Mefhumlar • İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Zemin Arayışı: Kuramın Harcını Siyasetle Karmak **POLEMİK** Spekülatif Sol • Ahlaklı Hukukun Dengesi ve Birkaç Örnek Üzerine • Şiddet, Roboski ve Derrida Kürdistan(lar)da • İmkansızın Kirpisi **SÖYLEŞİ** Aksu Bora ile Kürtaj Üzerine **BİYOPOLİTİKA** Tıbbın Fasit Daireleri ve Etiğin Kıtlık Çağı **MEDYA** Genel Ahlak, Genel Halk ve Cinsiyetlendirilmiş Diziler Ülkesinden Kolajlar **1 FİLM 3 YORUM** Bir Zamanlar Anadolu'da: Bulaşma, İkilikler ve Sapma • İstisnadan Arzuya • Coğrafyadan Stiob Kültürüne Bir Zamanlar Anadolu'da **KİTAP ELEŞTİRİSİ** Esnek Kapitalizm Döneminde Çalışmayı Yeniden Düşümek **MİNÖR TEMASLAR**




**#2**

**KURAM** Devlet Şiddetinin İkon-İmgeleri Üzerine Bir İlk Tartışma • İşsizleri Örgütlemek: İran ve Arjantin Dersleri • Dijital Kapitalizm, Dijital Emek? • Çağdaş Nedir? **POLEMİK** Çıplak Hayat ve Toplumsal Belirsizlik • Hegemonik Proaktivizmin Eleştirisi: AKP Dış Siyasetinin Muhasebesi • Kopya Kahramanlar Çağı ve Birkaç Örnek Üzerine • Devrim Fikri **BİYOPOLİTİKA** Biyoteknolojinin Vaadi **SÖYLEŞİ** Micheal Hardt: Sol Hareket Direnişte Güçlü, Ya Devrim Yapmakta? **1 YÖNETMEN 3 YORUM** McQueen Sineması ve Biyopolitikanın Çıkmaz Sokağı: Açlık ve Utanç • Açlık: Bedenin Fikri: Bobby Sands'in Sonsuzluk Koşusu • Yerli Yurtlulaşan Arzular ve Tüketim Kapitalizmi **MEDYA** Bir Adım İleri İki Adım Geri: The Newsroom Dizisinin Muhalifliğine Bir Bakış **KİTAP ELEŞTİRİSİ** Felsefenin Marksizmle İmtihanı **MİNÖR TEMASLAR**




**#3**

**KURAM** Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri Demokrasi mi Dedi? • Dile Gelmez Hakikatin Öznesi: Jacques Lacan ve Alain Badiou • Marksist Devlet Tartışmalarına Althusseryen Bir Not: "Devletin Sert Çekirdeği • Sınıf ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Kurmak • Hukuk Üzerine Bazı Düşünceler **POLEMİK** "Çalınan Mektup"un İadesi: Öcalan'ın Siyaset Stratejisi • Şefkat Tepe: Önemsizin Önemi **BİYOPOLİTİKA** Beden Olasılıkları: İç Denetim ve Risk Yönetimi • Yaşamı Savunmak: Kürtaj Tartışmaları Üzerine Kısa Bir Değini **SÖYLEŞİ** Cameron McCarthy **1 FİLM 3 YORUM** Politika, Alegori, Sinema • Kötü Hava, Taklit ve Kirli Eller • Tepenin Ardı: Sürüyle Birlikte **MEDYA** Türkiye'de Popüler Dizilerden Adalet Manzaraları **KİTAP ELEŞTİRİSİ** Gramsci'nin Dönüşü ya da Marksist Felsefi Araştırma Programının Ana Hatları **MİNÖR TEMASLAR**




**#4**

**KURAM** Haziran'dan Öğrendiklerimiz: İsyan Etmek Meşrudur • Birikim Tercihleri Ekolojiye Karşı • Kampüsten Sokağa: Sivil İtaatsizlik Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir Katkı • Başka Azınlık: Sayılabilir-Olmayan Çokluk Üstüne Bir Deneme • Hukukun Ne Yapabileceğini Henüz Bilmiyoruz **POLEMİK** Otoriter Kişiliğin Meşruiyet Krizi • Çağrılan Yakublar İçin • Liberal Bir Kişilik Yarılması • Geziden Türkiye'ye, Ergenlikten Nereye? **BİYOPOLİTİKA** Neoliberal Türkiye'de Emek, Hukuk ve Ölüm Örgüleri: İşçileri Atmak **SÖYLEŞİ** Sırrı Süreyya Önder ile Gezi Üzerine • Alfred Saad-Filho **1 FİLM 3 YORUM** "Ne Demiş Uçurumda Açan Çiçek, Yurdumsun Ey Uçurum • Zefir, Psikanalitik Bir Okuma Denemesi • Zefir, Psikanalitik Film Kuramı ve Modern Özne **MEDYA** Gezi Eylemleri ve Türkiye'de Haber Medyası **KİTAP ELEŞTİRİSİ** Devlet ve Hukuka Marksist Yaklaşım: Ortadan Kaldırmak mı, Yoksa Dönüştürmek mi? • Çöl Gezgini **MİNÖR TEMASLAR**

kampfplatz




# *Kutu Kutu Demokrasi*

[Burjuvazi] yargılamadan, insanları sürmüştü, şimdi onu sürüyorlar yargılamadan. O devlet kuvvetiyle toplumun her türlü hareketini bastırmıştı, şimdi de devlet kuvveti, onun kendi toplumunun her türlü hareketini bastırıyor. O, para çantası aşkına kendi politikacılarına ve kendi yazıncılarına başkaldırmıştı. Şimdi ise onun politikacıları ve yazıncıları bir kenara atılmakla kalmadı, kendisinin de ağzını tıkayıp kalemini kırdıktan sonra çantasını yağmalıyorlar.

Karl Marx

ISBN 978-605-4657-70-4